FRAGMENTE DIN TRECUT
TINERII CERCETĂTORI ȘI ISTORIA

Coordonatori:
Anamaria Macavei
Diana Maria Dăian



Presa Universitară Clujeană

FRAGMENTE DIN TRECUT

TINERII CERCETĂTORI ŞI ISTORIA

Volum realizat în colaborare cu
Societatea Română de Demografie Istorică
Universitatea Babeş-Bolyai

Referenţi ştiinţifici:

Prof. univ. dr. Alexandru Avram
Prof. univ. dr. Gabriel-Corneliu Bădărău
Prof. univ. dr. Nicolae Bocşan
Prof. univ. dr. Ioan Bolovan
Prof. univ. dr. Eva Mârza
Prof. univ. dr. Sorin Mitu
Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru
Prof. univ. dr. Marcela Sălăgean
Prof. univ. dr. Maria Magdalena Szekely
Prof. univ. dr. Mihai Răzvan Ungureanu
Conf. univ. dr. Ovidiu Ghitta
Conf. univ. dr. Radu Cristian Mârza
Lect. univ. dr. Mihai Alexandrescu
Lect. univ. dr. Marian Ştefănescu
Asist. univ. dr. Carmen Florea
Asist. univ. dr. Kwak Dong Hun
CS I dr. Simion Retegan
CS III dr. Adinel Ciprian Dincă

FRAGMENTE DIN TRECUT

TINERII CERCETĂTORI ŞI ISTORIA

Lucrările Conferinței Naționale

Fragmente din trecut.
Tinerii cercetători și Istoria

Cluj-Napoca, 27-29 martie 2015

COORDONATORI

ANAMARIA MACAVEI
DIANA MARIA DĂIAN

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2015

Coperta I: ***Conferinţă, Fondul de Ilustraţii Cluj,***
Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Cluj-Napoca.

ISBN 978-973-595-876-3

Tehnoredactare computerizată: Alexandru Cobzaş

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

ISTORIE CONTEMPORANĂ

Cuvânt înainte

Frumoasa inițiativă a unui grup de tineri inimoși, doctoranzi și masteranzi ai Facultății de Istorie și Filosofie, din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, sprijiniți de dascălii lor, începută cu cinci ani în urmă, continuă și prin această apariție editorială. Perseverența și munca susținută au fost transmise unei noi generații, care a știut să fructifice șansele oferite, dovada cea mai palpabilă fiind conferințele naționale organizate.

Volumul *Fragmente din trecut. Tinerii cercetători și istoria* vine, așadar, să completeze seria lucrărilor care înmănunchează comunicările participanților la sesiunea științifică organizată de tinerii alumni ai *Almei Mater Napocensis.*

Pentru o parte dintre semnatarii articolelor, fie ei studenți, masteranzi sau doctoranzi, apariția acestui volum reprezintă o veritabilă sărbătoare, deoarece își văd pentru prima dată publicat rodul muncii lor. Circumstanțele favorabile pot doar să-i încurajeze în demersurile lor. Temele abordate, dar și acribia cu care și-au întocmit aparatul critic constituie puncte de sprijin în vederea dezvoltării cu succes a șantierelor de cercetare inițiate. Prin calitatea și ineditul informațiilor, ca și prin modul de articulare a acestora, autorii demonstrează că stăpânesc tehnica elaborării unei lucrări științifice. În acest punct, un gând de apreciere se îndreaptă și spre profesorii lor. Pentru că trebuie să recunoaștem, discipolii își urmează de cele mai multe ori maeștrii, și unde se poate observa acest aspect cel mai bine, dacă nu în scris. Și „produsul” pe care îl avem în față este unul reușit, semn că dascălii au fost adevărate modele de urmat, ceea ce constituie o premisă importantă pentru orice debutant care încearcă să descifreze tainele istoriei și să se impună pe tărâm istoriografic.

În publicarea volumelor un rol esențial revine coordonatorilor, care și în acest caz s-au dovedit a fi buni profesioniști. Preluarea atribuțiilor care decurg din această misiune și-au asumat-o de această dată dr. Anamaria Macavei și drd. Diana-Maria Dăian. Le felicit pe coordonatoare, care au depus un volum de muncă deloc de neglijat, pentru ca editarea să fie realizată în condiții grafice optime. Alegerile lor, mă refer atât la copertă, cât și la titlul sub care au fost publicate articolele, sunt expresive și potrivite.

În final, urez tuturor autorilor, dar și coordonatorilor ca activitatea lor pe tărâmul istoriei să stea sub semnul muzei Clio, iar drumul spre consacrare să le fie pavat cu lucrări care să intre în circuitul istoriografic ca repere.

Dr. Ioana-Mihaela BONDA

Introducere

În lucrarea sa *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim,* Roger Chartier afirma următoarele: *„istoria nu este, nu trebuie să fie o simplă povestire a trecutului. Ea îndeplinește o funcție critică, întrucât e în stare să ofere cititorilor săi resurse ce le îngăduie să se delimiteze de certitudinile spontane sau de imaginile impuse. O carte de istorie, reușită și folositoare este aceea care oferă o mai bună înțelegere nu numai a trecutului, care este obiectul ei, ci și a prezentului"*[1].

Pe de o parte, acesta a fost *motto*-ul care a stat la baza prezentului volum, rod al celei de-a cincea ediții a conferinței naționale, organizată anual la Cluj, sub cupola Universității Babeș-Bolyai și a Facultății de Istorie și Filosofie și dedicată studenților, masteranzilor și doctoranzilor în istorie. Pe de altă parte, ideile exprimate de Roger Chartier s-au constituit în adevărate criterii de selecție a materialelor ce urmau a fi trimise spre publicare: inovarea la nivelul surselor; preferința pentru istoriile tematice, regionale, locale în detrimentul istoriilor evenimențiale, narative; preocuparea pentru teoretizare și conceptualizare; capacitatea de analiză și sinteză; inovarea metodologică prin apelul la modele furnizate de literatura universală de specialitate.

Articolele regăsite în cuprinsul acestui volum ne oferă, în primul rând, o paletă variată de subiecte ce acoperă o îndelungată perioadă istorică: Antichitate, Ev Mediu, Epoca Reformei, Secolul Luminilor, epoca modernă, epoca contemporană, respectiv secolul XXI. În al doilea rând, ceea ce surprinde este diversitatea tematică a studiilor reunite sub forma unei „cărți de istorie": istorie politică, economică, socială, culturală, istoria mentalităților și a vieții private, istoria sentimentului religios. Tinerii autori care au contribuit la realizarea materialului de față au reușit să ofere celor care îl vor răsfoi posibilitatea de a face o incursiune în varii sectoare ale istoriei, de a descoperi teme mai puțin cunoscute și cercetate, de a construi noi abordări în ceea ce privește unele subiecte deja consacrate prin corectarea informațiilor vagi sau denaturate transmise de o istoriografie ideologizată, sau efectiv de a lansa direcții de cercetare noi și interesante prin acoperirea sectoarelor deficitare. În final, valoarea volumului sporește prin modul în care autorii au reușit să imprime o notă personală cercetărilor inițiate, devenind astfel parte componentă a tabloului istoriografic românesc.

Mulțumim celor care ne-au sprijinit mereu, care nu au încetat să ne ofere o parte din timpul lor, mulțumim pe această cale bunilor noștri profesori. Fără ajutorul lor, această carte nu ar fi văzut cu siguranță lumina tiparului. Dorim să mulțumim, în primul rând, domnului Prorector Prof. univ. dr. Ioan Bolovan, pentru susținerea oferită, pentru cuvintele de încurajare și răbdarea infinită. Îi mulțumim în același timp pentru îndrumare și sprijin în

---

[1] Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim,* Editura Meridiane, București, 1997, p. 15.

deciziile pe care a trebuit să le luăm, pentru libertatea oferită în a organiza în fiecare an o conferință care să ne permită să ne desfășurăm, să nu fim îngrădiți în procesul creației și, nu în ultimul rând, pentru insuflarea dorinței de a progresa an de an.

Mulțumim, totodată, Domnului Decan, Conf. univ. dr. Ovidiu Ghitta, care ne-a ajutat să ducem proiectul mai departe și ne-a permis să ne realizăm visul între zidurile Universității Babeș-Bolyai și ale Facultății de Istorie și Filosofie. Nu în ultimul rând, mulțumim referenților științifici, care au acceptat să sacrifice o parte importantă din timpul lor, au aruncat o privire peste articolele primite și au oferit observații și sugestii tinerilor cercetători.

Multe mulțumiri adresăm autorilor, care prin lucrările diverse au reușit să acopere o paletă cât mai variată de teme pe care le-au prezentat într-un stil propriu. Sperăm că experiența de a crea și de a publica în cadrul volumului nostru a reușit să îi provoace și să-i motiveze în a-și continua cercetarea și publicarea rezultatelor lor.

La începutul secolului XXI, istoriografia românească ne oferă indicii importante ale procesului de inovare și integrare în direcțiile de cercetare europene: perfecționarea metodologiei, diversificarea temelor de cercetare, modernizarea discursului și a abordărilor sunt tot atâtea elemente care converg înspre problema actului de a scrie istorie nu cantitativ, ci calitativ, înspre interdisciplinaritatea cercetărilor și desigur, înspre alinierea la rigorile analizei istorice europene. Pe urmele lui Roger Chartier, considerăm că prezentul volum și-a atins scopul, devenind „o carte de istorie, reușită și folositoare", oferind nu doar o mai bună cunoaștere a trecutului, ci și o mai temeinică înțelegere a prezentului și, implicit, a actualului în prezentul istoric și istoriografic românesc.

Coordonatorii lucrării

ISTORIE ANTICĂ

Serapis, Zeu al Propagandei Lagide și Cetățile Pontice

Drd. Teodora-Daniela MOȚ

Abstract
This paper intends to examine the different aspects under which the cult of Serapis, the official god of the Ptolemaic dynasty will spread and influence the Greek cities from the Black Sea in the Hellenistic period.

The conquests of Alexander the Great brought changes in all aspects of the society, influencing the religious beliefs of the known world and preparing the scene for more abstract and complex cults. After Alexander's Macedon premature death, Ptolemy, one of his beloved and trustful generals took the rule of Egypt and proclamed himself the successor of the pharaohs, being considered a divine king. For conciliating the Greek religion with the Egyptian tradition, he established the cult of Serapis, which soon became the official god of the Lagid dynasty. Serapis presented himself like a commanding god, with a Greek appearance and an Egyptian etymology, designating the fusion between the sacred bull from Memphis, Apis and Osiris, the most popular god in the Egyptian mythology. The cult of this new divinity soon became widespread through the whole Hellenistic world, including the Greek colonies from the Black Sea, important cores of civilization ever since the beginning of their existence. This owed mainly to the unknown missionaries, like priests, soldiers, merchants and ship owners and less to a Ptolemaic propaganda and intervention, as it was belived before. Evidences of the cult of Serapis are well documented epigraphically, by literary sources and iconographically in the Pontus region. The representations of Serapis found at the Black Sea have many analogies with Egyptian typologies and imitations, especially Alexandrian ones.

Gradually, as the new religion of Christianism began to gain ground upon the old Hellenistic world, Serapis and other oriental divinities acquired many syncretic attributes, merging with gods from the Greek pantheon, in the search of an universal, monotheistic cult which was able to respond to the increasing demands of a changed and diverse society.

Keywords: Hellenism, Ptolemaic dynasty, Serapis, syncretism, monotheism.

Difuzându-se direct sau indirect în cele mai variate medii, elenismul a pătruns în coloniile grecești de pe țărmul Mării Negre ale căror vestigii arheologice dovedesc că acestea au reprezentat importante focare de civilizație încă de la întemeiere.[1] Expedițiile lui Alexandru Macedon și ale succesorilor săi au adus schimbări nu numai în plan social, economic și politic, dar și în ceea ce privește credințele religioase. Alexandria din Egipt a reprezentat creuzetul tuturor transformărilor, punctul de întâlnire al mai multor lumi diferite până atunci, care au fuzionat în mod pașnic și au creat o civilizație originală, a cărei multiculturalitate a făcut posibilă coexistența și contopirea diverselor culte religioase.

---

[1] Dionisie M. Pippidi, *Scythica Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la Mer Noire*, Editura Academiei-Adolf M. Hakkert, București-Amsterdam, 1975, pp. 24–27.

Ptolemeu, unul dintre cei mai devotați generali ai lui Alexandru cel Mare, va lua în stăpânire Egiptul după moartea lui Alexandru, alăturându-și epitetul de *Soter* (Salvatorul) și va face din Alexandria capitala statului său. Proclamându-se succesor al faraonilor, va fi considerat rege de drept divin și va încerca să restrângă puterea clerului egiptean. În tot acest timp preoții egipteni vor profita de slăbiciunile regalității și își vor consolida autoritatea atât pe plan religios, cât și politic. Prin urmare, Egiptul nu va face compromisuri asupra propriilor rituri și mistere cunoscute numai de elita sacerdotală, care se impuseseră de timpuriu atât în fața noii dinastii, dar și în zonele elenizate, regele fiind nevoit să accepte și să se adapteze acestor realități. Ptolemeu II Philadelphus (284–246 î.Hr.) se va căsători cu propria soră precum faraonii Egiptului antic, acest obicei fiind prezent și la succesori, urmând modelul cuplului divin arhetipal al suveranității Isis-Osiris, iar primul fiu născut identificându-se cu Horus.[2]

Pentru a-și atrage încrederea supușilor greci și macedoneni, Ptolemeii au reușit să convingă clerul egiptean de necesitatea unei concilieri între tradiția egipteană și civilizația greacă, prin instituirea cultului lui Sarapis/Serapis, care începând cu secolul al III-lea î.Hr. va fi zeul oficial al dinastiei lagide[3], totodată asociat cu alte divinități atât din panteonul egiptean ca Isis, Anubis sau Horus, cât și grecești, precum Afrodita sau Dionysos.

După relatările lui Plutarh, cultul lui Serapis a fost instituit la Alexandria după un vis al lui Ptolemeu I Soter în care i se indica locul de unde să aducă statuia cultică a noului zeu, mai precis, Sinope, o cetate grecească de la sudul Mării Negre[4] , decizia fiind ulterior pecetluită și de consultarea oracolului de la Delphi. Templul care adăpostea statuia lui Serapis, asupra căreia se impuneau numeroase interdicții cultice, spre exemplu aceasta nu putea fi atinsă nici măcar de rege, ci doar de preoții care se ocupau cu întreținerea sa, a fost construit de Ptolemeu I Soter și refăcut de Ptolemeu al III-lea Evergetul, remarcându-se prin deosebita grandoare și bogăție.

Etimologic, Serapis desemnează asocierea dintre Osiris-Apis, adică o manifestare a lui Apis, taurul sacru venerat la Memphis, renăscut, devenit Osiris, divinitatea egipteană cea mai populară. Iconografic, total grecizat, Serapis are aspectul unui zeu impunător, fiind de obicei reprezentat alături de Cerber, purtând pe cap *kalathos*-ul ornat cu spice de grâu și ramuri de măslin, care simbolizează omnipotența sa chtoniană, îmbrăcat cu chiton și himation și ținând în mâini un sceptru. Astfel, în lumea elenistică Serapis împrumută din caracteristicile lui Zeus, tatăl zeilor, ale lui Hades, stăpânul Infernului, ale lui Dionysos ca zeitate a fertilității agrare, dar mai ales ale lui Asclepios ca zeitate taumaturgă. Vindecarea celor suferinzi va deveni principalul atribut al lui Serapis, în cadrul templului dedicat

---

2 Peter Marshall Fraser, *Ptolemaic Alexandria,* vol. I, Oxford University Press, Great Britain, 1972, pp. 76–99.

3 Jean Bingen, *Hellenistic Egypt: Monarchy, Society, Economy, Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, pp. 277–286.

4 Plutarh, *De Iside et Osiride*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary by J. Gwyn Griffiths, University of Wales Press, Swansea, 1970, pp. 361–362.

acestuia, construit de către Ptolemeu al III-lea la Alexandria, care se număra printre sanctuarele cele mai prestigioase ale lumii antice, aplicându-se diferite practici divinatorii și tratamente celor bolnavi.[5]

Până la finalul secolului al III-lea d.Hr., cultul lui Serapis va dobândi un rol social, economic, psihologic, chiar politic deloc neglijabil în orașele grecești de la Marea Neagră, difuzarea acestuia fiind pusă ulterior pe seama activităților comerciale maritime sau pe seama unei inițiative imperiale a Ptolemeilor.[6] Egiptul a exercitat întotdeauna asupra grecilor în special, o mare încântare, ei fiind primii care au recunoscut nu numai posibile analogii între religia egipteană și cea greacă, dar și o mare influență asupra propriilor credințe și chiar asupra riturilor și ritualurilor importante. Marinarii fenicieni, apoi grecii din Naucratis comercializaseră încă din perioadele anterioare lui Alexandru Macedon obiecte uzuale, dar și de cult egiptene, prin care panteonul din Valea Nilului s-a făcut cunoscut până în cele mai îndepărtate zone.[7] Odată cu amestecul cultural și religios elenistic s-au impus și credințele legate de familia isiacă compuse din cuplul Isis-Serapis, fiul lor Harpocrate, dar și Anubis, tetradă centrală la care s-a asociat un anumit număr de divinități aparținând aceluiași ciclu mitic, mitologic și cultual, de asemenea originare din Valea Nilului, printre care: Apis, Bubastis, Hermanubis, Chnoubis, Horus, Hydreios, Nephthys și Osiris.[8]

De-a lungul timpului au existat în literatura de specialitate mai multe opinii asupra condițiilor de difuzare a cultelor egiptene în epoca elenistică. O mare parte dintre cercetători admite faptul că un prim contact între lumea greacă și Egipt s-a produs prin intermediul activităților comerciale maritime, obiectele de factură egipteană ajungând în porturi, de aici fiind răspândite apoi în interiorul continentului, putându-se în mod cert afirma că fascinația și interesul exercitat asupra civilizației Nilului fuseseră cu mult prealabile secolului al III-lea î.Hr. Franz Cumont a emis *teza imperialistă*[9], afirmând că apariția cultelor egiptene în orașele grecești s-ar datora unei inițiative imperiale a Ptolemeilor, în timp ce Peter Marshall Fraser realizează o delimitare clară între cultul public, oficial și cel datorat unei inițiative private.[10]

În cazul unei influențe ptolemaice, cultul lui Serapis trebuia să fie instaurat de stat, însă s-a constatat, spre exemplu, că la Delos sau Atena primele manifestări ale unui cult public

---

5 Peter Marshall Fraser, „Two Studies on the Cult of Serapis in the Hellenistic World”, în *Opuscula Atheniensia III*, Stockholm, 1960, pp. 1–54.

6 Dionisie M. Pippidi, „Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure”, *StCl 6*, 1964, pp. 103–118.

7 Mădălina Firicel-Dana, „Centre et périphérie : la mobilité culturelle entre la Mer Noire et le monde méditerranéen dans l’Antiquité”, în *Jacob*, 2007, pp. 924–941.

8 Paul Bilde et alii, *Centre and Periphery in the Hellenistic World,* Studies in Hellenistic Age 4, Aarhus, 1993, pp. 27–39.

9 Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain,* Editura Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1929, pp. 190–192.

10 Peter Marshall Fraser, *op.cit.*, pp. 28–37.

destinat lui Serapis nu apar decât odată cu declinul influenței politice lagide. Cultul public al zeului își va face apariția în insulele și teritoriile grecești plasate sub dependența politică a Ptolemeilor mult mai târziu decât în zonele care întrețინuseră numai relații comerciale cu Egiptul lagid. Deci, ar rezulta că nu se poate atribui difuzarea acestor culte unei influențe politice ptolemaice, având în vedere totodată și rolul probabil jucat de către mercenarii greci din armata lagidă întorși din Egipt. Cercetările actuale au emis ipoteza, în mare parte prin intermediul izvoarelor literare antice, dar și a celor arheologice, potrivit căreia fiecare inițiativă este individuală, într-o lume în care circulația ideilor, a persoanelor, a bunurilor este liberă[11], același lucru fiind valabil și în ceea ce privește credințele și opțiunile religioase ale fiecărei persoane în parte, tot mai mulți istorici raliindu-se acestei opinii.

În prezent o mare parte a istoricilor susține teza potrivit căreia nu intervenția și influența energică a Curții regale lagide este cea responsabilă de difuzarea cultelor egiptene, având în vedere atât absența oricărei imixtiuni a Ptolemeilor în organizarea grecilor la Marea Neagră, dar și depărtarea cetăților grecești pontice de valea Nilului, ci activitatea susținută de misionarii anonimi, printre care preoți, negustori sau mercenari, ar fi făcut posibilă apariția noii religii la Pontul Euxin.[12] În aceste condiții, pătrunderea cultelor egiptene pare a se datora mai puțin, sau chiar deloc, propagandei oficiale, ci călătoriilor diferitelor persoane și schimburilor de bunuri. Dionisie Pippidi remarca, încă de la începutul anilor ’60 ai secolului al XX-lea, că cel mai adesea schimburile se puteau realiza datorită intermediarilor și în consecință, se întreba dacă insula Rhodos[13], care în epoca elenistică a devenit unul dintre cele mai mari și importante centre comerciale ale lumii antice, nu a jucat un rol important în difuzarea cultului lui Serapis în coloniile grecești de la Marea Neagră.[14]

Obiectele de import cu proveniență egipteană descoperite în cetățile de la Marea Neagră stârnesc de mult timp un mare interes. De o atenție particulară se bucură amuletele remarcabil de asemănătoare în ceea ce privește tehnica de execuție și materialele folosite. Se presupune că au fost importate din Alexandria și imitate în atelierele locale. Au fost descoperite statuete reprezentându-l pe Serapis tronând care o imită pe cea originală sculptată de Bryaxis pentru Serapeumul din Alexandria. Adesea Serapis este întâlnit în morminte ca divinitate chtoniană sau în locuințe ca protector al căminului domestic. Un

---

[11] Mădălina Firicel-Dana, „Mobilité et destins croisés: les réseaux culturels des cités du Pont-Euxin”, în L. Capdetrey, J. Zurbach (éds.), *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée, de l’époque archaïque à l’époque hellénistique,* Bordeaux, 2012 (Scripta Antiqua 46), p. 199–217.

[12] Mariia Mikhaïlovna Kobylina, *Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire,* Editura E. J. Brill, Leiden, 1976, p. 34–70.

[13] Vincent Gabrielsen, *Hellenistic Rhodes: Politics, Culture and Society,* Aarhus University Press, Aarhus, 1999, p. 135–137.

[14] Dionisie M. Pippidi, „Les cultes égyptiens en Scythie Mineure”, în *CRAI*, 108, 1964, 1, p. 69–70.

Serapis miniatural așezat pe un tron a fost găsit la Olbia, pe un medalion în relief care fără îndoială împodobea capacul unei pyxide.[15]

Un decret din prima jumătate a secolului al III-lea î.Hr. menționează o ambasadă trimisă de istrieni în Kalchedon pentru a consulta oracolul în ceea ce privește posibilitatea introducerii cultului lui Serapis în cetate. Nicio mărturie epigrafică nu confirmă existența acestuia, iar iconografia lui Serapis este necunoscută la Istros, însă s-au emis ipoteze care afirmă posibilitatea asocierii divinității egiptene cu Marele Zeu sau cu Helios[16], controversa rămânând valabilă, alți cercetători precum Maria Alexandrescu Vianu considerând că nu ar exista nicio legătură între Marele Zeu sau Helios și Serapis[17]. În aceeași epocă triada egipteană compusă din Serapis, Isis și fiul Harpocrate este atestată la Chersonesus în Crimeea, în timp ce în orașe ca Mesambria sau Tomis se construiseră sanctuare ale lui Serapis, iar în Byzantion și Dionysopolis sunt atestați preoți ai aceluiași zeu, cultul fiind deja public.[18]

O inscripție din Delos (sfârșitul secolului al III-lea-secolul al II-lea î.Hr.) oferă informații referitoare la o familie de cetățeni ai Callatidei care venerau zeii egipteni Serapis, Isis și Anubis, una dintre primele mărturii a pătrunderii culturii egiptene în orașele de la Pontul Euxin.[19] La Tomis își desfășura activitatea o asociație religioasă a alexandrinilor care includea și profesioniști din anumite domenii, precum negustori sau proprietari de vase, care îi adora pe Serapis și Isis, însă pe lângă acestea, dovezi indirecte indică venerarea și a altor divinități egiptene ca Osiris, Harpocrate sau Chnoubis, dar și apariția unor nume legate de cultele egiptene, precum *Sarapion*[20]. Activitatea acestei societăți religioase și profesionale a unui număr important de alexandrini de seamă pe teritoriul Tomisului a atras în mod sigur numeroși localnici, fascinați de practicarea și îndeplinirea ritualurilor și riturilor egiptene, difuzându-se și în celelalte orașe pontice și îndeplinind un rol de necontestat în evoluția viitoare a acestora. Cercetătorii consideră în prezent că templul lui Serapis din Tomis, care este de foarte multe ori citat în documentele epigrafice și înfățișat și pe reversul unor monede, se afla în apropierea portului, asemenea celui din Efes.[21]

---

15 Margarita Tacheva-Hitova, *Eastern cults in Moesia Inferior and Thracia (5th century BC-4th century AD)*, Editura E. J. Brill, Leiden, 1983, p. 42–44.

16 Alexandru Suceveanu, „Le 'Grand Dieu' d'Histria", în *Ktema*, vol. 24, 1999, p. 271–281.

17 Maria Alexandrescu Vianu, „Les statuettes et les reliefs en terre cuite", în Petre Alexandrescu, *Histria VII: La zone sacrée d'époque grecque (fouilles 1915–1989),* 2005, p. 486–513.

18 Alexandru Avram, „L'Égypte lagide et la mer Noire: approche prosopographique", în A. Laronde & J. Leclant (ed.), *Colloque La Méditerranée d'une rive à l'autre: culture classique et cultures périphériques, Actes. Cahiers de la Villa Kérylos 18 (Paris),* 2007, p. 128–129.

19 Constantin Preda, *Callatis,* Editura Meridiane, București, 1968, p. 165–173.

20 Iorgu Stoian, Alexandru Suceveanu, *Inscriptiones Scythiae Minoris*, vol. II. *Tomis și teritoriul*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1987, p. 76–79.

21 Zaharia Covacef, „Templele Tomisului", în *Peuce*, s.n., 3–4 (2005–2006), Tulcea, 2007, p. 159–172.

Busturi ale lui Serapis au fost găsite și pe lămpile descoperite la Panticapaeum și Chersonesos sau pe sigilii, sprijinindu-se pe un capitel în formă de trunchi de palmier, încadrat de diferite modele, în picioare pe un altar între doi șerpi, înveșmântat într-o robă lungă, cu sceptrul în mâna stângă, iar în dreapta un obiect dificil de determinat, tipologii cu numeroase analogii în Egipt, îndeosebi la Alexandria.[22]

La sfârșitul Imperiului, elementele de sincretism se vor diversifica, Serapis și alte divinități orientale posedând deseori atribute ale zeilor greci clasici: Serapis, vulturul lui Zeus sau reprezentări caracteristice agathodaemonilor[23]; Anubis, caduceul lui Hermes; Isis-Fortuna, cornul abundenței și roata; Isis-Hygia, un șarpe etc. Uneori în tendința de fuzionare a acestor zei străini cu divinități supreme ale Panteonului elen, se manifestă în mod evident căutările, caracteristice epocii, a unor culte universale, precursoare într-un anumit fel monoteismului creștin.

[22] Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie,* Editura Ernest Thorin, Paris, 1884, p. 281–290.

[23] Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Editura Les Belles Lettres, Paris, 1992, p. 77–80.

ISTORIE MEDIE ȘI PREMODERNĂ

Corespondența dintre Ioniță Caloianul și Inocențiu al III-lea: aspecte politice, ecleziastice și culturale

Marian HORVAT

Abstract
The surviving correspondence between Ioniță Caloianul and pope Innocent the III[rd] reflects their political ideology, their plans about the ecclesiastical union between Rome and Tărnovo and many more aspects about the cultural climate of the Vlaho-Bulgarian court. A more detailed analysis of the mentioned correspondence helps us gain more information about the political traditions that are invoked by the two parts, their diplomatical attempts and their cultural environments. Due to our analyse, it is noticeable the fact that the two European leaders invoked both political traditions: the Roman and the Bulgarian one, in their attempts to legitimise the new power emerging in the Balkans, and the compromises made to reach this agreement.

Keywords: medieval diplomacy, ecclesiastical union, medieval political ideology, cultural perspectives.

Corespondența dintre țarul Ioniță Caloianul[1](1197–1207) și papa Inocențiu al III-lea (1198–1215) reprezintă o sursă de mare valoare pentru cunoașterea a numeroase aspecte politice, ecleziastice și culturale de la curtea țarului vlaho-bulgar, a căilor diplomatice pe care le-au folosit cei doi lideri europeni și a scopurilor propuse. Aspectele politice pe care urmează să le analizăm cuprind titulatura folosită de suveranul balcanic, titulatura pe care vroia să i-o recunoască papa, însemnele oficiale primite și însemnătatea lor pentru viitorul statut al țaratului, recunoașterea legitimității țaratului pe plan internațional, precum și originea și tradiția istorică de la care își revendica puterea formațiunea nou apărută în Balcani. Aspectele ecleziastice menționate în corespondență sunt cele legate de planurile de impunere a autorității pontificale în cadrul țaratului, viziunea diferită a celor două părți despre natura acestei uniri religioase și titlul primit de arhiepiscopul Vasile de Tărnovo. Aspectele culturale identificate în cadrul corespondenței sunt repetatele referiri la originea romană a vlahilor din cadrul țaratului și a familiei conducătoare, afirmarea unei legături de

[1] Istoricii români au doar cuvinte de laudă pentru calitățile țarului Ioniță: merită reținute aprecierile istoricului George Murnu, din vol. *Românii din Bulgaria medievală*, Imprimeria Națională, București, 1939, p. 138: *Corespondența-i păstrată până azi arată priceperea și istețimea unui adevărat bărbat politic.* În plus, Octavian Iliescu precizează, în *Dreptul monetar în statul vlaho-bular al primilor Asănești (1187–1218)*, în Eugen Stănescu, (coord.), *Răscoala și statul Asăneștilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 110: *Cel mai mic dintre cei trei frați Asănești s-a remarcat deopotrivă prin calitățile sale deosebite atât de mare strateg, în războaiele pe care le-a purtat împotriva bizantinilor sau a cavalerilor latini, cât și de excelent conducător politic și abil diplomat.*

sânge și de tradiție cu țarii din timpul primului țarat și nivelul de cunoaștere a curții de la Tărnovo despre obiceiurile, ritul și structura ierarhică a Bisericii Romane. Aspectele identificate în textul corespondenței sunt interconectate și reflectă planurile politice ale celor doi conducători, metodele diplomatice folosite și, nu în ultimul rând, calitățile lor de conducători.

Istoriografia românească a intrat adesea în contradicție cu istoriografia bulgară în ce privește originea română (vlahă) a Asăneștilor, dar și în legătură cu caracterul român și originea elitei conducătoare.[2] Începând cu Dimitrie Cantemir și până la sinteza din 2014 a istoricului Alexandru Madgearu, istoriografia românească a acordat o mare atenție evoluției țaratului vlaho-bulgar, încercând să-i identifice caracteristicile, să-i urmărească evoluția și eventual elementele de continuitate cu statele feudale românești. Printre cei mai importanți istorici români care s-au oprit asupra acestei controversate teme se numără Dimitrie Cantemir, Ioan Bogdan, Nicolae Iorga, George Murnu, Nicolae Bănescu, Gheorghe I. Brătianu, Petre P. Panaitescu, Silviu Dragomir, Stelian Brezeanu, N. Ș. Tanașoca, Adolf Armbruster, Eugen Stănescu și Alexandru Madgearu. Fără îndoială, istoricii români și cei bulgari, deopotrivă, au sondat realitățile balcanice inclusiv din prisma propriilor prejudecăți intelectuale, istoriografice și ideologice. Atât în studii și articole, cât și în volume de sinteză, istoria politico-militară, dar și economică, culturală și socială a vlahilor sud-dunăreni a fost analizată de istoricii români. Un moment de referință a fost apariția, în 1989, a volumului colectiv *Răscoala și statul Asăneștilor*, coordonat de Eugen Stănescu, de fapt o lucrare cu caracter de sinteză care cuprindea studii despre evoluția politico-militară, economică, monetară, influențele culturale, dar și o analiză a dezbaterii istoriografice a temei în istoriografiile română și bulgară. Cea mai recentă apariție, din 2014, dedicată acestei teme este sinteza semnată de Alexandru Madgearu, *Asăneștii: Istoria politico-militară a statului dinastiei Asan (1185–1280)*[3]. Deși corespondența purtată de Ioniță Caloianul cu papa Inocențiu al III-lea a fost, în repetate rânduri, analizată de istoricii români, o lectură nouă și o analiză mai minuțioasă a valoroaselor surse de epocă, inclusiv din prisma celor mai recente investigări a tematicii, poate aduce nuanțări noi și sublinieri a unor aspecte mai puțin luate în considerare până acum.

---

2 Nicolae-Șerban Tanașoca, *O problemă controversată de istorie balcanică: participarea românilor la restaurarea țaratului bulgar*, în Eugen Stănescu, (coord.), *op. cit.*, pp. 153–181. De reținut că Ostrogorski recunoaște că vlahii și cumanii au jucat un rol important în declanșarea mișcării condusă de frații Petru și Asan, dar nu îi mai pomenește în perioada următoare pe vlahi și contribuția lor în evoluția țaratului–pe care îl numește Al doilea țarat bulgar. El se alătură unor istorici bulgari (Mutafciev, Zlatarski), care consideră că denumirea de *vlahi* îi desemna pe bulgari. Istoricii C. Hofler, G. Weiland și Jovan Cvijiće recunosc și ei rolul românilor în fondarea noului țarat. C. C. Giurescu, *Despre Vlahia Asăneștilor*, Tiparul „Ardealul", Cluj, 1931, pp. 109, 120.

3 Alexandru Madgearu, *Asăneștii: Istoria politico-militară a statului dinastiei Asan (1185–1280)*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2014.

În ce privește problema controversată a inițiatorului corespondenței dintre cei doi lideri europeni, considerăm că Ioniță Caloianul este acela care a trimis prima scrisoare, cu toate că prima misivă păstrată este cea a papei. În prima scrisoare a țarului care s-a păstrat, datată la mijlocul anului 1202, acesta mărturisește că frații săi, Petru și Asan, au încercat de mai multe ori să ia legătura cu suveranul pontif, însă solii nu au putut ajunge la Roma din cauza dușmanilor aflați în cale.[4] Aici se face referire la regatul Ungariei și la Imperiul grec de la Constantinopol. Însuși Ioniță a încercat în trei rânduri să ia legătura cu papii Celestin al III-lea și Inocențiu al III-lea[5], înainte de 1199. În plus, Vasile I reamintește de această nereușită în scrisoarea trimisă papei la mijlocul anului 1202.[6]

La sfârșitul secolului al XII-lea, puterea imperială decade, pe fondul tulburărilor interne, a ambiției potentaților locali[7] (asemeni fraților Asănești) și a războaielor cu ungurii, normanzii din Italia și cumanii de la nord de Dunăre. În fața unei autorități slăbite, a jafurilor organizate de cumani, a impozitelor mari, a rechizițiilor și a abuzurilor, vlahii și bulgarii din Munții Haemus se răscoală, ripostând la cererea basileului Isaac al II-lea Anghelos (1185–1195) de a i se ceda bunuri și turme. În fruntea celor care s-au răsculat la sfârșitul anului 1185 se aflau frații Teodor și Asan[8], cel mai probabil de origine vlahă[9], care stăpâneau – după afirmația istoricului bulgar Zlatarski–cetățile Țareviț și Trapezița pe râul Iantra, la nord de munții Balcani, într-o zonă cu numeroase toponime românești.[10] După ce răscoala s-a întins și la sud de Munții Balcani, Teodor, luându-și numele de Petru, și-a pus pe cap o coroană de aur și a purtat încălțăminte roșie, simboluri ale puterii imperiale bizantine. De reținut că prin aceste însemne noul conducător vroia să-și facă cunoscute ambițiile imperiale, de continuare a tradiției primului țarat bulgar. Aliați cu cumanii de la nord de Dunăre și cu sârbii, aceștia își stabilesc centrul de putere la Tărnovo, și nu la Preslavul Mare, unde fusese capitala primului țarat bulgar. Totuși, Asăneștii revendicau continuitatea cu primul țarat. În 1188 se încheie un acord cu împăratul, care recunoaște

---

4 Aceleași motive sunt invocate și în epistola din 1204 trimisă papei: *multotiens misit imperium meum nuncios suos ad sanctitatem tuam, sed non invenerunt oportunitatem transeundi ad sanctitatem tuam: ideo certe non potuerunt transire (...)*, Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. I, București, 1887, p. 30.

5 Ioan Marin Mălinaș, *Regeste și registre de la Constantinopol și Roma, din prima jumătate a secolului al XIII-lea, privitoare la primatul Vasile I și la împăratul Ioniță Caloian, din Tărnovo*, Editura Imprimeriei de Vest, Oradea, 2000, p. 109.

6 *Ibidem*, p. 120.

7 Georgije Ostrogorski, *Histoire de l'État Byzantin*, Editura Payot, Paris, 1956, pp. 424–426.

8 Numele Asan este de origine cumană, explicabil probabil prin relațiile strânse dintre vlahi și cumani în acea epocă. George Murnu, *op. cit.*, p. 8.

9 Petru Diaconu, Ștefan Ștefănescu, *Românii de la sudul Dunării. Statul româno-bulgar*, în Răzvan Teodorescu, Victor Spinei (coord.), vol. *Istoria românilor,* vol. III, Editura Enciclopedică, București, 2010, p. 478.

10 Constantin C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. I, Editura BIC ALL, București, 2007, p. 253.

noua formațiune politică. Luptele continuă însă și în anii următori.[11] În timpul trecerii armatei cruciate germane, condusă de Frederic I Barbarossa (1152–1190), țarul Petru a încercat să încheie o alianță cu aceasta, dar împăratul german nu a vrut să riște un conflict cu Imperiul grec de la Constantinopol. Încă de pe atunci, vlaho-bulgarii căutau recunoașterea internațională a noii formațiuni–o constantă, după cum vom vedea și în perioada următoare, inclusiv în cadrul corespondenței dintre Ioniță Caloianul și Inocențiu al III-lea. În prima parte a existenței noului țarat, conflictele interne nu au lipsit. Asan este ucis în 1196 de un boier, rudă a sa, numită Ivanco. Petru îl asociază la domnie pe fratele lor mai mic, Ioniță, poreclit Caloianul (cel Frumos), poreclă ce dovedește influența culturii grecești în mediul curții de la Tărnovo. Ioniță se autointitula *ucigașul de romei* (*Romaiochtonos, Romaioktonos*), ca un fel de răzbunare pentru crimele săvârșite de Vasile al II-lea Bulgaroctonul, grecii l-au supranumit *Ioan câinele* (*Skyloioannes* în greacă), iar împăratul latin de Constantinopol îl numește într-o scrisoare *marele devastator al Greciei* (*magnus populator Graeciae*)[12]. Aceste mărturii reflectă mentalitatea medievală, partizană și subiectivă, natura alterității balcanice din jurul anului 1200. Ioniță fusese prizonier la Constantinopol, de unde ar fi putut prelua unele elemente ale conducerii bizantine. În 1197, Petru este asasinat și Ioniță Caloianul rămâne singurul conducător al noii puteri din Balcani. În timpul conducerii sale (1197–1207), aceștia își extind controlul până la Dunăre, până pe cursul mijlociu al Mariței și de la Marea Neagră până la albia Vardarului în Macedonia. El a reușit să limiteze puterea boierilor și a întărit armata.[13] A intrat în conflict cu regatul Ungariei și papa Inocențiu al III-lea a încercat să medieze pacea dintre cele două puteri, așa cum va face și în cazul conflictului de mai târziu cu Imperiul latin de Constantinopol. În 1202, politica externă a țarului s-a schimbat: el a devenit aliatul lui Alexios al III-lea și a acordat tot mai multă importanță negocierilor cu suveranul pontif. Se pare că Inocențiu al III-lea dorea să construiască un puternic bloc catolic, format din Serbia și țaratul bulgar, pentru a contracara puterea Imperiului grec de la Constantinopol.[14] În 1204, țarul încearcă să încheie o alianță cu armata cruciată aflată în fața Constantinopolului, promițând un important sprijin militar în schimbul recunoașterii sale ca rege.[15] Reapare așadar nevoia de legitimare a noii puteri. Însă conducătorii cruciadei a patra l-au refuzat și relațiile dintre cele două puteri s-au răcit. În 1204, cruciații cucereau și jefuiau Constantinopolul, formându-se Imperiul Latin de Răsărit.[16] Stabilirea și expansiunea noii puteri în Balcani a schimbat configurația geopolitică și a făcut ca interesul papei pentru țaratul vlaho-bulgar să scadă, în contextul în care imperiul latin servea mult mai bine intereselor sale în zonă**.** Balduin de

---

[11] Tudor Sălăgean, *Românii de la sudul Dunării. Statul Asăneștilor*, în Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (coord.), vol. *Istoria României. Compendiu*, Academia Română, Cluj-Napoca, 2007, pp. 481–482.

[12] A. A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 485.

[13] Tudor Sălăgean, *cap. cit.*, în Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan, (coord.), *op. cit.*, p. 483.

[14] Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 109.

[15] *Ibidem*, pp. 121–122.

[16] *Ibidem*, p. 123.

Flandra a fost ales împărat și a condus expansiunea latinilor în Tracia și Grecia de nord.[17] În timpul asediului Adrianopolelui de către armata cruciată (1205), Balduin de Flandra a fost capturat de Ioniță Caloianul și dus în captivitate la Tărnovo. Vlaho-bulgarii au atacat în mai multe rânduri Tracia, au purtat mai multe bătălii cu latinii și au asediat Thessalonicul. În timpul acestui asediu, una dintre căpeteniile din anturajul țarului, cumanul Monastras, l-a asasinat (8 octombrie 1207)[18] și pe tronul de la Tărnovo s-a urcat Borilă, nepotul după soră al lui Ioniță.

În fața refuzului primit de la Constantinopol de a fi recunoscut statutul de drept al țaratului[19], Ioniță Caloianul alege să pornească negocierile cu papa de la Roma, care îi putea oferi și asigura avantajele politice și ecleziastice de care avea nevoie.

Titulaturile folosite de țar și de papă reflectă planurile politice ale acestora, aspirațiile primului și limitele până la care era dispus suveranul pontif să ducă negocierile. În prima scrisoare păstrată a suveranului pontif, datată decembrie 1199-ianuarie 1200 și trimisă țarului, acesta i se adresează astfel: *Nobili viro Iohannitio*[20] (nobilul bărbat Ioniță), iar în a doua scrisoare îl numește *Nobili viri Caloioh(ann)i, domino Bulgarorum et Blachorum* (domn al Bulgarilor și Valahilor)[21]. În schimb, Vasile I îl numește pe Ioniță *împărat*[22]. În scrisoarea de la mijlocul anului 1202, suveranul balcanic se autointitulează *imperator Bulgarorum et Blacorum*[23]. În epistola trimisă suveranului pontif în iunie-iulie 1203, acesta se proclamă *Caloioh(ann)es, imperator Bulgarorum*[24], iar formațiunea politică condusă de el este numită *imperium*[25]. De remarcat că doar după recunoașterea ca rege în scrisoarea din februarie 1204, Ioniță este numit *Caloioh(ann)i, illustri Bulgarorum et Blachorum regi*[26], pentru a arăta că doar recunoașterea din partea Romei îi putea aduce lui Ioniță, ca de altfel tuturor suveranilor creștini, titulatura de rege. În Hrisovul de unire cu Biserica Romei, trimis papei în septembrie 1203, Ioniță Caloianul se autointitulează *imperatorem totius Bulgarie et Vlachie* (domn și împărat al întregii Bulgarii și Valahii)[27]. Trecerea de la o titulatură care menționa populațiile, la una teritorială, care sublinia integritatea teritorială a

---

17 *Ibidem*, pp. 124–125.

18 Vasile Mărculeț, *Lumea românească de la Imperiul Asăneștilor la statele nord-dunărene*, A. I. M., Târgu Mureş, 2005, p. 17. Unii cronicari greci susțin că moartea lui Ioniță ar fi survenit în urma unei boli grave de plămâni, cu o evoluție fulgerătoare.

19 Stelian Brezeanu, *Istoria Imperiului Bizantin*, Editura Meridiane, București, 2007, p. 290.

20 Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 1. Într-o altă scrisoare din 1203, papa i se adresează tot *nobilis viri Caloiohannis domini Bulgarorum*. Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 11.

21 Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 114; Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, pp. 3, 7.

22 Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 119.

23 Inocențiu al III-lea, *Opera omnia*, vol. I, 1855, p. 1112.

24 Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 124.

25 Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 111. În aceeași epistolă apare denumirea de *imperio nostro*, Inocențiu al III-lea, *op. cit.*, p. 1113.

26 Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 129; Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 17.

27 Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 133.

celor două țări (*totius Bulgariae et Vlachiae*), s-a produs în perioada septembrie 1203–noiembrie 1204, din cauza confruntărilor cu puterile vecine, mai precis cu regatul Ungariei și cu Imperiul Latin de Constantinopol.[28] În plus, Tărnovo este menționat de Ioniță ca *civitas Imperii mei*[29]. Titulatura folosită de țar reflectă aspirațiile sale imperiale, de continuare a tradițiilor din timpul primului țarat bulgar. Pe de altă parte, titulatura cu care i se adresează suveranul pontif țarului reflectă limitele juridice pe care le impunea acestuia în ce privește recunoașterea sa internațională, în condițiile în care suveranul balcanic nu putea fi acceptat în rândul împăraților romani, recunoscuți ca atare numai de către Sfântul Scaun.

O particularitate a titulaturii folosite de Ioniță este pomenirea separată a Bulgariei și a Vlahiei. Vlahia pare a fi o formațiune politică distinctă, cu autonomie și caracteristici proprii[30]: țaratul era departe de a avea o conducere unitară. Este atestată existența unor conducători locali puternici, asemeni vlahului Dobromir Chrysos, care a dus o politică externă proprie. Și când se face referire la Biserica vlaho-bulgară se păstrează această dualitate: *Bulgarorum et Blachorum ecclesiam*[31]. Lipsa de unitate a formațiunii conduse de Ioniță Caloianul este recunoscută și de papă, în epistola din 1204, când se referă la țările peste care are jurisdicție arhiepiscopul de Târnovo: *archiepiscopum Trinovitanum in omnibul terris*[32]. De-a lungul corespondenței de 5 ani (1199–1205), titulatura țarului se schimbă, de la *imperator Bulgarorum et Blachorum* la *imperator/rex Bulgarie et Vlachie*, adică de la o comunitate de persoane la o realitate teritorială.[33] Se pare că sub influența Sfântului Scaun a avut loc această schimbare. O altă caracteristică a titulaturii țarului, similară celor întâlnite în Occident, este folosirea în scrisorile din perioada septembrie 1203-noiembrie 1204 a epitetelor *tota* (*totam Bulgariam et Blachiam*[34]) și *universa*[35] (*universa Bulgarorum et Blacorum*[36]).

În prima scrisoare păstrată, trimisă de țar suveranului pontif, datată pe la mijlocul anului 1202, îi cere *coroană și cinste ca un fiu iubit* (*nostra coronam et honorem, tanquam dilectus filius*), adică recunoașterea politică pe plan extern.[37] În epistola de la mijlocul anului 1202, liderul vlaho-bulgar face referire la predecesorii săi, Petru și Samuel (*unus fuit Petrus, alius*

---

28 Alexandru Madgearu, *op. cit.,* p. 112.

29 Cezare Alzati, *Ierusalim, Roma, Bizanț. Translațiile unui ideal*, în Nicolae Bocșan, Ovidiu Ghitta, Doru Radosav, (coord.), *Tentația istoriei. În memoria profesorului Pompiliu Teodor*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p. 30.

30 Nicolae-Șerban Tanașoca, „Din nou despre geneza și caracterul statului Asăneștilor”, în *Revista de Istorie*, 34, 1981, 7, pp. 1307–1308.

31 Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, pp. 6, 21.

32 *Ibidem*, p. 32.

33 Stelian Brezeanu, ‹„*Imperator Bulgariae et Vlachiae*”. În jurul genezei și semnificației termenului „Vlachia” din titulatura lui Ioniță Asan›, în *Revista de Istorie*, 33, 1980, 4, p. 656.

34 Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 21.

35 Stelian Brezeanu, *op. it.*, pp. 660–661; Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 48: *et universa Bulgaria atque Blachia* […].

36 Inocențiu al III-lea, *op. cit.*, p. 1115.

37 *Ibidem*, p. 1113.

fuit Samuel et alii qui eos in imperio praecesserunt)[38]. Aceeași formulă este folosită și în Hrisovul din 1204: *imperatores Bulgarorum et Blachorum Symeon, Petrus et Samuel et nostri predecessores coronam pro imperio*)[39] și într-o altă epistolă din 1204[40]. De remarcat că țarii din timpul primului țarat sunt numiți *praecesserunt*, adică predecesori, și prin urmare nu este invocată o legătură de sânge cu aceștia, deși Paisie din Hilandar a pretins că a existat o înrudire între cele două familii și unii istorici au susținut această ipoteză.[41] De altfel, și conducătorii primului țarat se intitulaseră împărați ai bulgarilor și vlahilor, încă un motiv pentru Ioniță Caloianul de a revendica continuitatea cu tradiția primilor țari.[42]

În scrisoarea din iunie-iulie 1203, țarul cere papei să-i trimită cardinali care să-l încoroneze împărat, iar lui Vasile I să-i confere titlul de patriarh.[43] În scrisoarea din septembrie 1203, papa îi răspunde că va face tot ce îi stă în putință în acest sens, dând de înțeles că va acționa atât cât îi va permite conjunctura politică.[44] În plus, papa îi recunoaște lui Ioniță legitimitatea stăpânirii teritoriului disputat cu regele Ungariei, făcând referire la descendența neamului său din regii vechi ai primului țarat: *Duos frates, Petrus videlicet et Ioannitius, de priorum regum prosapia descendentes, terram patrum suorum non tam occupare, quam recuperare ceperunt* [...][45]. Suveranul pontif menționează că predecesorii lui Ioniță (*predecessoris nostri Rex Bulgarorum*), mai exact țarii din timpul primului țarat, se uniseră cu Roma, dar au fost pe urmă corupți de greci.[46] Papa a recunoscut, pentru întărirea legitimității noii formațiuni politice, legăturile de sânge cu străvechii țari ai Bulgariei, pentru a justifica, față de alți monarhi creștini, trimiterea coroanei solicitate de Ioniță.[47] Spre deosebire de epistola țarului de la mijlocul anului 1202, papa pare să supraliciteze, recunoscând descendența lui Ioniță din primii țari, deși acesta îi numea în scrisoarea sa doar predecesori. Poate cea mai importantă scrisoare este cea din februarie 1204, în care papa îl recunoaște pe Ioniță ca rege al bulgarilor și vlahilor și vrea să-i trimită coroana și sceptrul. Vasile I urma să-l încoroneze. În plus, primea dreptul de a bate monedă proprie. În aceeași scrisoare, Inocențiu al III-lea îi comunică țarului vestea promovării lui Vasile I la rangul de Primat al Bulgariei și Valahiei. Primatul primea dreptul de a-i încorona pe regii Bulgariei și

---

38 *Ibidem*; Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 2.

39 Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 26.

40 *Ibidem*, p. 30.

41 Alexandru Madgearu, *op. cit.*, pp. 58–59.

42 Cezare Alzati, „Ierusalim, Roma, Bizanț...", în Nicolae Bocșan, Ovidiu Ghitta, Doru Radosav, (coord.), *op. cit.*, p. 29.

43 Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 127.

44 *Ibidem*, p. 128.

45 Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 115.

46 Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 4. În scrisoarea din 1204, trimisă de suveranul pontif regelui Ungariei, se menționează că și țarii din timpul primului țarat au fost încoronați de către papii de la Roma. Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 44.

47 Petru Diaconu, Ștefan Ștefănescu, „Românii de la sudul Dunării. Statul româno-bulgar", în *Istoria Românilor*, vol. III, Editura Enciclopedică, București, 2010, p. 484.

Valahiei, după ce aceștia depuneau jurământul de credință față de papă. Formula găsită de suveranul pontif este cea de *rex qui imperat*, adică o expresie incertă între titlul de rege și stilul imperial de guvernare.[48]

În scrisoarea de mulțumire din noiembrie 1204, Ioniță accepta titlul de *rex totius Bulgariae et Vlachiae*, dar continua să folosească denumirea de *imperium* pentru formațiunea politică condusă de el[49], iar Vasile I era numit *Sanctissimo patriarchae*[50]. În Hrisovul emis de țar în septembrie 1203, se menționează că toate țările creștine sau păgâne pe care suveranul vlaho-bulgar le va cuceri vor fi puse sub autoritatea Romei. Teritoriile păgâne pe care Ioniță le-ar fi putut cuceri erau cele stăpânite de cumani la nordul Dunării.[51] Prin primirea unui steag cu cruce (*vexillum Petri*) de la suveranul pontif, acțiunile liderului vlaho-bulgar primeau și valențe cruciate, de răspândire a credinței apusene, inclusiv în teritoriile păgâne, dar și în cele controlate de Biserica răsăriteană. Acțiunile țarului erau astfel inserate în programul cruciat al papei[52]: *per eundem vexillum, quo contra illos utaris, qui honorant labiis Crucifixum (...)*[53]. În plus, Ioniță argumentează că a dorit să se unească cu Roma pentru că și predecesorii săi, țarii Simeon, Petru și Samuel, au acceptat jurisdicția ecleziastică a Romei (*imperatores Bulgarorum et Blachorum Symeon, Petru et Samuel et nostri predecessores coronam pro imperio*)[54].

De remarcat vlahii deveneau noii purtători ai legitimității politice, prin intermediul originii romane, care se alătură invocării tradiției politice a primului țarat. Cu toate aceste schimbări, tradiția primului țarat este menționată adesea în scrisorile lui Ioniță, care a ales să se folosească de ambele pentru a-și atinge scopurile politice și diplomatice. Se pare că pe fondul contestărilor venite de la regele Ungariei și de la împăratul latin al Constantinopolului ar fi provenit această referință la tradiția politică a primului țarat[55], o tradiție prestigioasă și care însemna mult în ochii suveranilor contemporani.

Prin desele referiri la originea romană a vlahilor, Inocențiu al III-lea și Ioniță Caloianul au încercat să apropie caracterul noii puteri de străvechile tradiții romane, prestigioase și cu o puternică rezonanță în epocă. De altfel, referirile la originea romană a vlahilor se încadrează într-o tradiție cultă mai veche, identificată încă din secolul al X-lea la Constantin al VII-lea Porfirogenetul, Katakalon Kekaumenos și Ioan Kynnamos.[56]

---

48 Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, pp. 128–129.

49 Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 115.

50 Șerban Turcuș, *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*, Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 185.

51 Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 114.

52 Șerban Turcuș, *op. cit.*, p. 184.

53 Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 38.

54 *Ibidem*, p. 26.

55 Stelian Brezeanu, *op. cit.*, p. 662.

56 Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor: istoria unei idei*, Editura Enciclopedică, București, 2012, pp. 21–27.

Papa Inocențiu al III-lea nu avea cum să recunoască existența altor împărați în afara celor romani, din apus sau răsărit. În plus, Ioniță nu revendica monarhia universală, ci titlul de țar al bulgarilor și vlahilor, dar în traducere latină acest titlu nu se putea traduce decât prin *imperator*. De aceea s-a ajuns, în final, ca Ioniță să fie recunoscut de papă doar ca *rex.*[57] Prin recunoașterea sa ca rege, acesta era încadrat în marea familie a regilor creștini aflați sub autoritatea papei, la fel ca Ungaria.[58] Și cum dreptul de încoronare a regilor îl aveau doar două centre, Roma și Constantinopol, Ioniță Caloianul a ales Roma, deoarece Imperiul de la Constantinopol se afla în plină descompunere[59] și intrase deja într-un conflict major cu acesta.

O altă caracteristică a corespondenței purtate de cei doi lideri europeni este efortul suveranului pontif de a înlătura, prin diplomație, factorii de conflict dintre țarul vlaho-bulgar, pe de o parte, și regele Ungariei și Imperiul Latin de Constantinopol, pe de altă parte.[60] În anii următori încheierii unirii religioase cu Roma, relațiile dintre Ioniță Caloianul și suveranul pontif s-au răcit din cauza conflictului țarului cu Imperiul Latin de Constantinopol. Papa i-a trimis chiar o epistolă suveranului din Balcani în 1205, amenințându-l cu sosirea unei armate puternice din Occident și cerându-i să facă pace cu cruciații și să-l elibereze pe Balduin, împăratul latin (*ut per liberationem ipsius veram et firmam pacem facis cum Latinis* [...])[61]. Aceeași răceală se observă în relațiile dintre cele două părți și în 1207, când Inocențiu al III-lea își reînnoiește cererea ca țarul să facă pace cu latinii și se plânge de primirea făcută legatului papal de către țar.[62] De altfel, răcirea relațiilor a venit și pe fondul interesului mai mare acordat de Sfântul Scaun Imperiului latin, noua putere apărută în Balcani, care servea mult mai bine intereselor sale în zonă.

Corespondența păstrată reflectă ambițiile politice ale țarului vlaho-bulgar, dorința sa de a fi recunoscut pe plan internațional, în rândul celorlalte regate creștine, de a-și legitima puterea și controlul asupra Balcanilor, în continuarea unor eforturi începute încă din timpul domniei fraților săi. Și cum cea mai influentă putere spirituală era Roma, cea mai în măsură să consacre legitimitatea unei conduceri, Ioniță a depus eforturi însemnate pentru a fi recunoscut împărat, iar conducătorul Bisericii vlaho-bulgare să fie recunoscut patriarh. Cu toate că nu a primit recunoașterea acestor titulaturi, țarul a acționat în continuare ca și cum ar fi primit consacrarea din partea papalității. În demersurile sale diplomatice, Ioniță nu a ezitat să se folosească atât de originea romană, și prin urmare românească, a familiei și a poporului pe care îl conducea, dar și vechea tradiție a primului țarat bulgar. Papa i-a recunoscut legitimitatea și descendența romană și legăturile de sânge cu suveranii din timpul primului țarat, deși Ioniță i-a numit doar predecesori. Pentru a-și atinge scopurile,

---

57 Alexandru Madgearu, *op. cit.,* p. 112.

58 *Ibidem,* pp. 118–119.

59 Georgije Ostrogorsky, *op. cit.*, p. 434.

60 Șerban Papacostea, *op. cit*, p. 30; Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, pp. 30, 41.

61 Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 54.

62 *Ibidem*, pp. 55–56.

suveranul pontif se folosea de diverse metode politice și diplomatice pentru a-l atrage și mai mult pe țar spre unirea religioasă cu Roma. Una dintre particularitățile corespondenței este atragerea țarului spre programul cruciat elaborat de suveranul pontif, element prea puțin observat până acum în istoriografia românească.

Înainte de revolta din 1185, la Tărnovo nu existase nicio episcopie și nici nu se știe sigur de care eparhie a depins, înainte de a deveni centrul de putere al noului țarat. Georgios Akropolites susține că Tărnovo a depins de Patriarhia de Constantinopol, dar cel mai probabil a făcut parte din arhiepiscopia de Ohrida, așa cum afirma Nikephor Gregoras. Acest lucru reiese și din cele spuse de Demetrios Chomatenos, titularul acestei eparhii, în 1216. Când Tărnovo a devenit arhiepiscopie, i-au fost atașate opt episcopii preluate din arhiepiscopia de Ohrida, pentru a marca statutul predominant al bisericii celui de al doilea țarat, în condițiile slăbirii puterii și influenței Imperiului grec de la Constantinopol.[63]

Noua formațiune politică, cu centrul de putere aflat la Tărnovo, avea nevoie de o recunoaștere a noului ei statut de putere majoră în zona Balcanilor, nu doar în ceea ce privește caracterul ei politic. Puterea și influența crescânde ale țaratului cereau un nou cadru ecleziastic, pe măsura ambițiilor tot mai mari ale Asăneștilor. Titulatura de *imperator* sau de țar trebuia însoțită și de un titlu pe măsură în plan ecleziastic și Ioniță a făcut demersurile necesare pe lângă papă pentru ca arhiepiscopului de Tărnovo să-i fie recunoscut titlul de patriarh al Bisericii Vlahiei și Bulgariei. Sfântul Scaun a făcut eforturi considerabile de a readuce la unitate, sub jurisdicția ecleziastică a Bisericii Romane, Biserica Răsăritului, pe fondul descompunerii interne a Imperiului de la Constantinopol.[64] Doar în acest context pot fi înțelese acțiunile întreprinse de suveranul pontif pentru a subordona din punct de vedere ecleziastic și confesional popoarele din Europa de Est și din Balcani.[65]

În corespondența dintre cei doi lideri europeni transpare dorința pontifului roman de a atrage țaratul vlaho-bulgar în sfera de influență a Bisericii Romane. Inocențiu al III-lea vedea această Biserică ca *mater omnium ecclesiarum*, iar *cathedra Petri* ca *izvorul întregii creștinătăți*. Semnificativ este faptul că Inocențiu al III-lea a monopolizat expresia *vicarus Christi* numai pentru persoana papei[66], fiind deținătorul unei *potestas plena*[67]. Papa ridica Biserica Romană deasupra întregii creștinătăți, cu care o identifică și confundă[68], iar

63 Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 119.

64 Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 14.

65 Șerban Turcuș susține, în *op. cit.*, p. 185, că nu avem de-a face cu elemente spectaculare în cazul unirii Bulgariei și Valahiei cu Biserica Romană, *ci întreg episodul relațiilor dintre statul sud-dunărean și Sfântul Scaun se înscrie în dinamica reală a raporturilor dintre Roma și regatele din al doilea val de creștinare. Un episod asemănător s-a întâmplat și în spațiul rus, un asemenea episod ar fi fost pasibil de evoluții similare în raport cu liderii cumani păgâni.*

66 Ioan Marin Mălinaș, *op. cit.*, p. 76.

67 Jeannine Quillet, *Cheile puterii în Evul Mediu*, Editura Corint, București, 2003, p. 52.

68 Ioan Marin Mălinaș, *op. cit.*, p. 72.

conciliul de la Lateran din 1215 avea să releve supremația papei asupra întregii creștinătăți.[69] Puterea papei căpăta caracteristicile unui drept suveran, de afirmare a supremației spiritualului și a dreptului de a interveni în domeniul laic. În persoana papei, sacerdoțiul și regalitatea sunt legate în mod indisolubil. Datorită acestor principii, Inocențiu al III-lea își atribuie dreptul de a-i încorona și de a-i detrona pe suverani.[70] În epoca acestuia, puterea Romei pontificale ajunsese la apogeu[71], iar politica sa ecumenică cuprindea întreaga Europă creștină[72]. De altfel, papa s-a implicat mult în planul de refacere a unității creștine.[73] Ca urmare a acestor ambiții, dorea subordonarea ecleziastică a Bulgariei și a Vlahiei față de Biserica Romană și latinizarea ritului și cultului ortodox local.[74]

De reținut că, spre deosebire de suveranul pontif, conducătorii vlaho-bulgari vedeau în unirea ecleziastică doar o schimbare a jurisdicției ecleziastice dinspre Constantinopol spre Roma, fără schimbarea credinței sau a ritului răsăritean.[75]

Ioniță Caloianul îi cere papei, în scrisoarea de la mijlocul anului 1202, soli mai mari, demni de rangul său, și coroană.[76] În plus, cere încadrarea Bisericii Ortodoxe din cadrul formațiunii politice conduse de el, în sistemul de jurisdicție al Patriarhului Romei Vechi.[77] În a doua scrisoare trimisă de papă țarului, se observă neîncrederea suveranului pontif față de acțiunile de unire planificate la curtea de la Tărnovo. Inocențiu al III-lea dorea să aplice în Biserica Ortodoxă din Bulgaria și Valahia conceptele sale eclesiologice, liturgice și canonice, legate de principiul *ritus romanus antecedet*, adică privitor la superioritatea ritului, ierarhiei latine și dreptului canonic roman, cu tendința de absorbire, asimilare și înglobare a Bisericii Răsăritului în cea Romană. Cu alte cuvinte, țarului i se propunea, în mod indirect, să accepte ritul latin, pentru sine, Biserică și poporul său.[78]

Din scrisoarea trimisă de Ioniță papei în iunie-iulie 1203 și din textul lui Vasile I din august 1203, reiese dorința conducătorilor vlaho-bulgari de a încadra și subordona jurisdicțional Bulgaria și Vlahia Bisericii Romane, cu păstrarea moștenirii liturgice și canonice ortodoxe. Aceștia doreau să renunțe la jurisdicția scaunului Ohridei și al tronului ecumenic de la Constantinopol. Pentru a-și atinge scopurile, Ioniță face un joc diplomatic, profitând de rivalitatea dintre Roma și Constantinopol.[79] Pentru a atrage mai mult atenția papei, îi comunică acestuia încercările basileului de la Constantinopol de atragere la Biserica

---

69 Harald Zimmermann, *Papalitatea în Evul Mediu: o istorie a pontifilor romani din perspectiva istoriografiei*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 157.

70 Jeannine Quillet, *op. cit.*, pp. 51–52.

71 Harald Zimmermann, *op. cit.*, p. 153.

72 Adolf Armsbruster, *op. cit.,* p. 28.

73 Harald Zimmermann, *op. cit.*, p. 156.

74 Ioan Marin Mălinaș, *op. cit.,* p. 96.

75 *Ibidem*.

76 *Ibidem,* p. 107.

77 *Ibidem*, p. 110.

78 *Ibidem*, p. 112.

79 *Ibidem,* pp. 125–127.

răsăriteană, în schimbul recunoașterii sale ca împărat și numirea unui patriarh propriu (*vedi ad nos, coronabimus te in Imperatorem, et faciemus tibi Patriarcham* [...])[80]. De remarcat perseverența țarului de a rămâne fidel Bisericii romane, cu toate avantajele oferite de Constantinopol[81], dacă acestea chiar îi fuseseră propuse de către greci. În schimbul fidelității sale, țarul cere coroana de împărat și titlul de patriarh pe seama Bisericii sale.[82] Scaunul ecleziastic de la Tărnovo este numit *sancta et magna ecclesia*, o aluzie la sintagma cu care era desemnat patriarhul de Constantinopol.[83]

În scrisoarea trimisă de papă în septembrie 1203, se remarcă perseverența suveranului pontif în eforturile de generalizare a ritului latin în Bulgaria și Valahia. În acest sens, cere ca toate hirotonirile de diaconi, preoți și arhierei trebuiau să le facă episcopii vecini din Ungaria.[84] Inocențiu al III-lea i-a conferit lui Vasile I, prin scrisoarea din februarie 1204, titlul extins de *archiepiscopus Tirnovitanus et primas Bulgariae et Vlachiae* (arhiepiscop de Tărnovo și primat al Bulgariei și al Valahiei)[85]. În epistola papei din 1204, formula este *Bulgarie et Blachie primati*, iar în jurământul de obediență față de Roma, Vasile I se autointitulează *Primas totius Bulgarie et Blachie*[86]. De remarcat că Vasile I nu a fost numit patriarh, ci doar primat. Papa a preîntâmpinat dezamăgirea liderilor vlaho-bulgari, susținând că titlul primațial înseamnă același lucru cu rangul și titlul de patriarh.[87] Privilegiile acordate de acesta primatului Bisericii din Bulgaria și Vlahia îl puneau într-o poziție similară celei patriarhale, deși era denumit doar arhiepiscop.[88] În aceeași scrisoare, papa îi poruncea lui Vasile I ca la hirotonirea întru preot și arhiereu să utilizeze și ungerea cu Sfântul Mir a candidatului, după cum este obiceiul la latini.[89] Aceeași dorință a suveranului pontif transpare și într-o altă scrisoare din 25 februarie 1204.[90]

Prin epistola din 1204, Inocențiu al III-lea îi recunoștea arhiepiscopului de Tărnovo dreptul de a încorona pe regii vlahilor și ai bulgarilor (*coronandi reges Bulgarorum et Blachorum*)[91]. În Hrisovul trimis papei în septembrie 1203, Ioniță Caloianul supune imperiul și Biserica condusă de el Bisericii Romane.[92] Într-o altă scrisoare din februarie 1204, trimisă de papă țarului, îi anunță trimiterea unui steag cu cruce și a unei chei,

---

[80] Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 11.
[81] Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 113.
[82] Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, pp. 125–127.
[83] Cezare Alzati, *op. cit.*, p. 30.
[84] *Ibidem*, p. 127.
[85] *Ibidem*, p. 80; Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 22.
[86] Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 35.
[87] Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 131.
[88] Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 119.
[89] Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 130; Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 22.
[90] Ioan Marin Mălinaş, *op. cit*, p. 131.
[91] Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 20.
[92] Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, pp. 133–136.

simboluri ale ascultării învățăturilor Bisericii Romane, sub ale cărei flamuri să poarte chiar și luptele sau războaiele.[93]

În scrisoarea trimisă de la Roma, în septembrie 1204, presbiterul Leon al Sfintei Cruci primea misiunea de a-l încorona rege pe *prințul Bulgarilor.*[94] Ca urmare a acestui schimb de scrisori, Ioniță Caloianul era încoronat rege pe 8 noiembrie 1204, cu diadema regală trimisă de papă, primind și sceptru și steag.[95] La 7 noiembrie, același cardinal l-a întronizat pe Vasile ca primat al Bisericii bulgarilor și românilor, unită cu Roma.[96]

În scrisoarea din noiembrie 1204, trimisă de Vasile I papei, primul dintre aceștia face intenționat confuzia dintre demnitatea de primat și cea de patriarh.[97] Se observă că liderii vlaho-bulgari foloseau titlurile pe care erau convinși că aveau dreptul să le folosească: împărat și patriarh, în pofida celor proclamate de Roma.

Observăm că în cadrul corespondenței nu se face aluzie la nicio diferență doctrinală între Biserica de Răsărit și cea romană.[98] De reținut că țarul vlaho-bulgar, deși a subordonat Biserica condusă de el Bisericii Romane, a ales să păstreze arhiepiscopia autocefală de Ohrida independentă de Roma, pentru a mai exista o legătură și cu Biserica răsăriteană.[99]

Corespondența dintre cei doi lideri europeni reflectă ambivalența opiniilor în ce privește natura unirii religioase și concesiile pe care le-au făcut ambele părți pentru a se putea ajunge la un acord. La fel ca și în cazul aspectelor politice regăsite în textele pontificale și în cele vlaho-bulgare, suveranul balcanic a ales să ignore cu bună știință hotărârile pontifului roman: Vasile I a fost numit patriarh și i-au fost recunoscute prerogativele unui patriarh. Și în ce privește aspectele legate de domeniul ecleziastic, Ioniță Caloianul a știut să jongleze între interesele puterilor interesate de zona Balcanilor și să câștige recunoașterea internațională de care avea nevoie. Unirea religioasă cu Roma este văzută de ambele părți ca o înțelegere menită să asigure ambelor părți avantaje reciproce și unirea pe plan ecleziastic, fără a se ajunge la schimbarea cultului și ritului ortodox în cadrul Bisericii Vlahiei și Bulgariei.

Aspectele culturale identificate în textul corespondenței sunt interconectate cu cele politice și cele ecleziastice și sunt parte componentă a acelorași metode diplomatice folosite de cei doi lideri pentru a-și atinge scopurile. De reținut tradițiile politice și culturale la care face referite Ioniță Caloianul și unele aspecte ale vieții culturale din ambianța curții de la Tărnovo.

În prima scrisoare trimisă de papă țarului vlaho-bulgar (datată decembrie 1199-ianuarie 1200), primul face referire la descendența romană a celui de al doilea, un veritabil *captatio*

---

93 *Ibidem,* p. 145.

94 *Ibidem,* pp. 149–150.

95 *Ibidem*, p. 156.

96 Alexandru Madgearu, *op. cit.,* p. 115.

97 Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.,* p. 160.

98 Dimitri Obolensky, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul,* Editura Corint, București, 2002, p. 262.

99 Alexandru Madgearu, *op. cit.,* p. 112.

benevolentiae pentru a-i atrage și mai mult de partea sa pe vlaho-bulgari: *Nos autem audito, quod de nobili urbis Rome prosapia progenitores tui originem traxerint et tu ab eis et sanguinis generositatem contraxeris et sincere devotionis affectum* [...] (înaintașii tăi își trăgeau originea din nobilul neam al Romei și tu ai moștenit de la ei [...][100]. Înaintașii pomeniți sunt țarii dinaintea lui, Petru și Asan. Deocamdată, Ioniță este numit doar *nobilul bărbat Ioanițiu*[101]. La mijlocul anului 1202, Ioniță Caloianul îi răspunde papei că este mândru de originea sa romană, pe care o confirmă, și se consideră continuatorul vechilor țari. Formulele de introducere și de încheiere sunt bizantine prin excelență[102], dovadă a puternicei influențe culturale la curtea țarilor vlaho-bulgari. Scrisorile liderului vlaho-bulgar sunt scrise într-un stil curial și diplomatic.[103] În aceeași scrisoare, țarul se arată bucuros pentru primirea scrisorii de la papă, care *ne-a făcut să ne aducem aminte de sângele și de patria Noastră* (adică de Roma, n.n.) *din care ne tragem*[104] (*et reduxit Nos ad memoriam sanguinis et patriae nostrae, a qua descendimus*)[105]. În a doua scrisoare trimisă de papă țarului, datată 27 noiembrie 1202, este amintită din nou originea romană a lui Ioniță Caloianul, dar de această dată cu intenția de a-l convinge să accepte ritul și cultul liturgic latin: *qui tam te, qui ex nobili Romanorum prosapia diceris descendisse, quam degentem sub te populum verbo pascerent et exemplo et de benivolentia et gratia sedis apostolice redderent certiorem*[106]. La sfârșitul scrisorii, Inocențiu al III-lea face din nou referire la descendența romană a poporului pe care îl conducea Ioniță Caloianul: *Et populus terre tue, qui de sanguine Romanorum se asserit descendisse* [...][107](poporul țării tale declară că descinde din sângele romanilor [...])[108].

În scrisoarea trimisă de Vasile I papei la mijlocul anului 1202, acesta cere coroana pentru Ioniță, motivând că el și împărăția lui sunt *ca moștenitori ce se trag din sânge roman*. De reținut că aici patriarhul menționează faptul că întregul popor este roman, pentru ca argumentele sale să atârne mai greu în fața papei.[109] Nu se face nicio referință la originea bulgarilor. Aceeași mențiune despre descendența romană a poporului condus de Ioniță Caloianul apare și în scrisoarea din 1204 trimisă de papă liderului vlaho-bulgar: *Bulgarorum et Blachorum populis tanto* [...] *sed descenderunt etiam ex sanguine Romanorum*[110]. Observăm că descendența romană nu era folosită doar de papă pentru a înlesni apropierea

---

[100] Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 106.
[101] *Ibidem*, pp. 106–107.
[102] *Ibidem*, p. 107.
[103] *Ibidem,* p. 111.
[104] *Ibidem*, p. 109.
[105] Șerban Turcuş, *op. cit.*, pp. 182–183.
[106] Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 113.
[107] *Ibidem,* p. 74.
[108] Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 110.
[109] Ioan Marin Mălinaş, *op. cit.*, p. 119.
[110] Eudoxiu de Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 33.

de vlaho-bulgari, ci era puternic întipărită în conștiința elitei vlaho-bulgare.[111] Din nou, într-o altă scrisoare din februarie 1204, papa face referire la originea romană a țarului[112]: *cum secundum carnem descenderint ex nobilibus Romanorum*[113].

Ideea originii romane a vlahilor nu a fost o invenție a papei Inocențiu al III-lea. Acesta aflase despre această descendență de la solii trimiși de Ioniță, cu care intrase în contact[114], ori prin intermediul grecilor din Brindisi, puternic influențați de lumea Bizanțului.[115]

În Hrisovul prin care recunoștea unirea cu Biserica Romei, Ioniță face referire la *acei împărați ai Bulgarilor și Valahilor de fericită pomenire Simeon, Petru și Samuil* (*quod beate memorie illi imperatores Bulgarorum et Blachorum Symeon, Petrus et Samuel*)[116]. De reținut că nu doar Ioniță este amintit ca fiind conducător al bulgarilor și vlahilor, ci și țarii din timpul primului țarat.[117] În scrisoarea trimisă de Vasile I papei în septembrie 1203, se observă că liderii vlaho-bulgari și clericii nu aveau nici cele mai mici cunoștințe legate de Biserica Romană, structura ierarhică și ritul acesteia. Termenii folosiți sunt specifici Bisericii Ortodoxe.[118] La fel, în cazul scrisorii trimise papei după 8 septembrie 1203, acesta se adresează suveranului pontif conform uzanțelor obișnuite față de patriarhii ortodocși.[119] În scrisoarea din noiembrie 1204, trimisă de țar papei, anunță că trimite, prin cardinalul Leon, doi copii pentru a studia la Roma literele și limba latină: *că pe aici nu avem nici grămătici, cari să poată tălmăci scrisorile ce Ni le trimiteți; și după ce vor învăța, să-i retrimiteți Împărăției Mele*[120].

Observăm în cadrul corespondenței conștiința românească pregnantă, de descendență romană, a vlahilor sud-dunăreni, dar și mândria vlahilor de a avea o asemenea descendență.[121] De remarcat că nu doar elitele locale acceptau și se mândreau cu originea romană, ci și poporul de rând este invocat ca recunoscând această descendență ilustră. Acestea sunt probabil cele mai puternice argumente pentru susținerea originii românești a Asăneștilor și a unei bune părți a populației conduse de aceștia. Observăm că atât Ioniță Caloianul, cât și Inocențiu al III-lea, acceptau ca atare rădăcinile romane ale vlahilor, ca o realitate bine cunoscută. Inocențiu al III-lea se folosea de acest argument pentru a-l atrage pe țar spre confesiunea catolică, romană. Referirea la rădăcinile romane apare ca un *leitmotiv* în textele analizate, Ioniță folosind cu un ascuțit simț diplomatic această origine

---

111 Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 110.

112 Ioan Marin Mălinaș, *op. cit.*, p. 143.

113 Adolf Armbruster, *op. cit.*, p. 29.

114 Alexandru Madgearu, *op. cit.*, p. 110.

115 Gheorghe Brătianu, *op. cit.*, p. 64.

116 Ioan Marin Mălinaș, *op. cit.*, p. 133.

117 Eugen Stănescu, „Premisele răscoalei Asăneștilor. Lumea românească sud-dunăreană în veacurile X-XII", în Eugen Stănescu, (coord.), *op. cit.*, p. 15.

118 Ioan Marin Mălinaș, *op. cit.*, p. 138.

119 *Ibidem*, p. 140.

120 *Ibidem*, p. 157.

121 Adolf Armbruster, *op. cit.*, p. 30.

ilustră împreună cu tradiția primului țarat bulgar. Totuși, originea romană a vlahilor, caracterul roman al noii formațiuni politice, apar mai pregnante și mai prestigioase decât tradiția primului țarat, iar caracterul său bulgar mai estompat. Pe lângă aceste referințe culturale și de conștiință identitară, a originilor și a tradițiilor, am identificat și câteva aspecte legate de nivelul de cunoaștere a realităților apusene la curtea de la Tărnovo și necesitatea de a trimite învățăcei pentru a se familiariza cu limba latină.

Corespondența păstrată dintre țarul Ioniță Caloianul și papa Inocențiu al III-lea reflectă numeroase aspecte politice, ecleziastice și culturale, specifice țaratului vlaho-bulgar, dar și ambițiile și planurile pe termen lung ale celor doi lideri europeni, ale căror interese s-au intersectat în jurul anului 1200. Eforturile suveranului balcanic de a câștiga o prestigioasă recunoaștere politică și ecleziastică se încadrează în continuarea unor eforturi mai vechi, de legitimare a noii puteri din Balcani. De reținut că cei doi lideri au făcut referire la ambele tradiții, bulgare și romane, pentru a întări legitimitatea noului țarat. Originea romană a vlahilor era bine cunoscută la Roma și în mediul curții de la Tărnovo și pare a se încadra într-o anumită conștiință identitară a vlahilor din Balcani. De reținut că nu se face nicio referire la originea bulgară a Asăneștilor, iar elementul vlah apare mai important în cadrul corespondenței. Opiniile celor două părți în privința unirii religioase și a titulaturilor erau diferite și prin urmare au folosit diverse tertipuri pentru a ajunge la un consens. Corespondența relevă unele caracteristici ale ambianței culturale de la curtea din Tărnovo și unele elemente prea puțin menționate în istoriografia românească, cum ar fi valențele cruciate ale expansiunii teritoriale a noului țarat. Epistolele păstrate reflectă inclusiv mentalitățile și ideologiile politice ale vremii, abilitățile de conducător și natura unirii religioase în ochii celor doi lideri europeni.

Imaginea Marelui Regat Khmer: scurtă prezentare a unei societăți mai puțin cunoscute

Drd. Marian SUCIU

Abstract

Researchers and historians, in general, and Western historians, in particular, have analysed the great empires for some time and have written many extensive studies and comprehensive encyclopaedias on the subject. However, they have not shown similar dedication, with few exceptions, to the histories of smaller empires, which, in spite of their limited territorial expansion, had developed complex societies with impressive religious and cultural centres.

Among these lesser known empires the Khmer Empire stands out. It occupied a relatively small amount of land, but it was an important player on the Asian continent for a couple of centuries.

The present study describes the society and the day to day life in the capital city of Angkor, based on the account of Chinese diplomat Zhōu Dáguān, as found in his travel notes, and a number of contemporary studies and historical books on this subject. In addition, this research attempts to illustrate the way in which Indian culture and Hinduism, elements which were absorbed in this region of contemporary Cambodia in the period of the Fúnán (68–550) and Chēn-là (550–706) kingdoms, and the local culture interacted and combined in order to become the basis for what would become the cultural and social norms of the Khmer Empire.

Keywords: Fúnán, Chēn-là, Khmer Empire, Angkor, Cambodgia

În ultimul timp se observă că interesul pentru cunoașterea culturilor asiatice a crescut în Europa și America datorită faptului că acestea par occidentalului a fi mai complexe și exotice în comparație cu cele vestice, care par simpliste. Țări precum Republica Populară Chineză, Republica Chineză, Republica Coreeană, Republica Singaporeză și Japonia, înțelegând acest interes, investesc în explicarea și răspândirea culturii lor tradiționale, ca mai apoi să beneficieze de pe urma banilor turiștilor occidentali dornici să cunoască o altfel de lume. Însă nu doar „tigrii asiatici"[1] și marile puteri asiatice reușesc să atragă occidentali curioși de nou și exotic, ci și țări asiatice mai sărace, precum India, Cambodgia, Vietnam și Laos, prezentând interes prin vechimea și complexitatea culturii lor.

Între culturile Extremului Orient, cultura cambodgiană impresionează prin elementele tradiționale moștenite de la marele regat khmer, regat care s-a remarcat pe plan local între

[1] Marius Tita, „Industrializationa and development", în Thomas M. Leonard (ed.), *Encyclopedia of the Developing World,* vol. 1, Routledge, New York, 2006, pp. 815–816, disponibil pe https://books.google.ro/books?id=3mE04D9PMpAC&pg=PA816&dq=asian+tigers&hl=ro&sa=X&ei=H2YBVav5KI7gOMGYgKAG&redir_esc=y#v=onepage&q=asian%20tigers&f=false, accesat în 12.03.2015.

secolele al IX-lea și al XIV-lea, mai ales prin puterea economică și militară. Însă regatul khmer este mai bine cunoscut astăzi prin intermediul ruinelor vechii capitale, care captează atenția vizitatorilor prin impresionanta bogăție arhitectonică și artistică.

Istoria poporului khmer: de la origini până la 1400

Conform puținelor dovezi arheologice disponibile, teritoriul actual al statului cambodgian a început să fie ocupat de Homo Sapiens abia în jur de 38.000 î.e.n. Din nefericire, nu se cunoaște originea exactă a acestor primi locuitori, dar dovezile indică faptul că ei nu aparțineau rasei mongoloide, ci celei australoide. După acest prim val de ocupare a teritoriului vor urma și alte valuri de populații care vor emigra în Asia de Sud-Est din alte zone ale Asiei.[2]

În perioada 13.000 î.e.n. – 4000 î.e.n. sincretismul populațiilor care s-au stabilit în Asia de Sud-Est va conduce la dezvoltarea culturii Hoabinhiane, care se distinge de restul culturilor locale datorită uneltelor de piatră de râu care erau ascuțite pentru a putea fi folosite la vânătoare. Acest fapt susține teoria că societatea Hoabinhiană era una vânătorească.[3] Abia după anul 4000 î.e.n. începe stabilirea populațiilor mongoloide pe teritoriul cambodgian[4], iar societatea autohtonă, sub influența acestor populații pașnice, devine o societate agrară, care se dedică agriculturii, pescuitului, îmblânziri animalelor sălbatice și olăritului.[5]

Datorită descoperirii pe teritoriul cambodgian a unor artefacte de bronz și a unor depozite de cupru care datează înainte de 1000 î.e.n., cercetătorii cred că populațiile de pe acest teritoriu au avut contact în perioada 1500 î.e.n.–500 î.e.n., cu cele din Vietnam și Thailanda[6] și că au împrumutat de la aceștia o cultură tehnologică mai sofisticată, pe care au adaptat-o potrivit necesităților proprii.

---

2 John K. Whitmore, „Cambodgia”, în John Stewart Bowman (ed.), *Columbia Chronologies of Asian History and Culture,* Columbia University Press, New York, 2000, p. 415, disponibil pe https://books.google.ro/books?id=cYoHOqC7Yx4C&printsec=frontcover&dq=Columbia+Chronologies+of+Asian+History+and+Culture&hl=ro&sa=X&ei=_WgBVbP6IcfYPYT4gBg&ved=0CCgQ6AEwAA#v=onepage&q=Columbia%20Chronologies%20of%20Asian%20History%20and%20Culture&f=false, accesat în 12.03.2015.

3 *Ibidem*.

4 Peter Bellwood, „Southeast Asia before History”, în Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, vol. 1, Cambridge University Press, New York, 1992, p. 77, disponibil pe https://books.google.ro/books?id=Bt6V63pL0b4C&printsec=frontcover&dq=The+Cambridge+History+of+Southeast+Asia&hl=ro&sa=X&ei=KW4BVaLsO8PNOrnzgegO&redir_esc=y#v=onepage&q=The%20Cambridge%20History%20of%20Southeast%20Asia&f=false, accesat în 12.03.2015.

5 John K. Whitmore, *op. cit.*, p. 416.

6 *Ibidem*.

Între anii 500 î.e.n. și 200 î.e.n. populația khmeră a migrat din zona thailandeză a platoului Khorat în valea Mekongului[7], unde s-a stabilit definitiv, datorită faptului că în această zonă se aflau terenuri fertile.

Această populație care se mută în zona Cambodgiei moderne este compusă din persoane „relativ înalte – 1,61 m în medie – [...] [n.a. Au] capul rotund, cu trăsături aspre, fruntea puțin teșită, nasul foarte deschis, buzele pline, bărbia scurtă. Umerii sunt mai degrabă lăsați, dar modelul pectoralilor puternic, ca și musculatura coapselor"[8]. Însă principala diferență care deosebește populația khmeră de restul populațiilor vecine este limba mon-khmeră, care se poate defini ca fiind o limbă australo-asiatică[9], „izolantă, monotonică și neflexionară: numai topica permite surprinderea gîndirii"[10].

Începând cu secolul al II-lea î.e.n. și până în primul secol, populația khmeră a fost influențată de cultura thailandeză și vietnameză, aspect probat de faptul că arheologii au găsit multe obiecte aparținând acestor culturi pe teritoriul cambodgian.[11]

Însă, începând cu primul secol al erei noastre, zona Cambodgiei începe să joace un rol important în geopolitica asiatică datorită nașterii micului, dar influentului regat Fúnán .[12] Acest regat nu era altceva decât o colecție de state mai mici, care se întindea între Ba Phnom și provincia Prey Veng.[13] Cu toate că a fost un regat mic care abia a reușit să-și întindă „treptat influența asupra Siamului, Malaeziei și chiar asupra îndepărtatelor țărmuri ale Javei și Birmaniei"[14], el a jucat un rol important prin poziția sa strategică. Cetățile-porturi, la care se ajungea prin intermediul rețelei de canalizare dezvoltate pe cursul Mekongului, aflându-se pe traiectoria drumului comercial dintre China și India, au ajutat ca Fúnán să devină un important factor de stabilitate în ceea ce privește comerțul dintre cele două state.[15] Astfel, regatul a beneficiat din punct de vedere financiar de pe urma poziției sale strategice, dar s-a situat și în sfera de interferență culturală și religioasă a Indiei, iar influența indiană indirectă s-a manifestat în credințele și obiceiurile khmerilor.

Începând cu secolul al VI-lea „pe bazinul mijlociu al Mekongului"[16], adică lângă regatul Fúnán, ia naștere regatul khmer Chēn-là care va absorbi rapid regatul Fúnán. Spre deosebire

---

7 *Ibidem.*

8 Bernard-Philippe Groslier, *Templele din Angkor: oameni și pietre,* trad. Sorin Mărculescu, colecția Biblioteca de Artă, Editura Meridiane, București, 1971, p. 14.

9 John K. Whitmore, *op. cit.,* p. 416.

10 Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.,* p. 14.

11 John K. Whitmore, *op. cit.,* p. 416.

12 Fúnán este numele dat de chinezi acestui regat, iar unii cercetătorii cred că ar fi transpunerea în chineză a cuvântului din limba kmeră veche care desemnează muntele.

13 Nick Ray, *Cambodgia,* Lonely Planet, London, 2010, p. 26.

14 Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.,* p. 27.

15 *Ibidem.*

16 *Ibidem,* p. 29.

de vechiul regat, care era axat pe comerțul maritim, noul regat se va concentra mai mult asupra agriculturii locale.[17]

Din nefericire, tânărul regat khmer Chēn-là nu va reuși să mențină echilibrul între conducerea centrală și puterea regională și se va scinda rapid „în Tchen-la de apă și Tchen-la de pământ, cum le-au numit chinezii"[18], iar în veacurile ulterioare regatul khmer ajunge să fie „fărâmițat în unități politice independente"[19] care sunt obligate „să accepte suveranitatea puternicei dinastii Cailendra, noua putere regală ce strălucea în insula Java"[20]. Însă fărâmițarea marelui regat Chēn-là a avut și un efect pozitiv, deoarece a stimulat creativitatea artistică a arhitecților și artiștilor, care au trebuit să ridice impresionante ansambluri de monumente și clădiri în noile capitale ale micilor regate obținute din scindarea regatului khmer.

În opinia lui Bernard-Philippe Groslier, chiar dacă regatul khmer a început să înflorească artistic, decadența și dezbinarea regatului s-ar fi putut dovedi distructivă, dacă regatul nu s-ar fi repus pe o traiectorie ascendentă[21], iar această repunere pe traiectoria ascendentă a avut loc „în ultimii ani ai secolului al VIII-lea, [când] un prinț reîntors dintr-un îndepărtat exil în Java, pe atunci mai mult ori mai puțin suzerana Cambodgiei, Jayavarman al II-lea, și-a eliberat țara și a purces în unificarea ei, întemeind cea dintâi mare dinastie angkoriană"[22].

Revenit din Java, Jayavarman al II-lea, își întemeiază prima curte regală în „Iadrapura (actualul Banteay Prei Nokor)"[23]. Însă „după un timp scurt de ședere în acest oraș se instalează succesiv în alte patru capitale: Kuti, Hariharalaya, Amarendrapura și Mahendraparvata, situate toate în regiunea Marelui Lac"[24]. Jayavarman al II-lea întemeiază aceste capitale, pe de o parte, pentru a marca dominația khmeră[25] prin construcțiile citadine și administrative, care vor rămâne chiar și după plecarea regelui, iar, pe de altă parte, noile capitale joacă un rol civilizator datorită faptului că sunt înconjurate de clădiri religioase care vor dicta ritmul cultural-religios al noului regat.

În 802 Jayavarman al II-lea întemeiază, în apropiere de viitoarea amplasare a Angkorului, pe platoul Pnom Kulenul ultima dintre cele cinci capitale, Mahendraparvata, loc în care va fi proclamat de un preot brahman „monarh universal"[26] în momentul în care

---

17 John K. Whitmore, *op. cit.*, p. 417.

18 Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.*, p. 30.

19 *Ibidem.*

20 Lan Ts'ing Vat, *Angkor, Birmania, Thailanda,* trad. Constantin Ionescu-Boeru, Prietenii Cărții, București, 2000, p. 47.

21 Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.*, p. 31.

22 *Ibidem.*

23 Lan Ts'ing Vat, *op. cit.*, p. 50.

24 *Ibidem.*

25 *Ibidem*, p. 51.

26 Peter Bellwood, *op. cit.*, p. 159.

va primi „Linga falică, simbol divin şi esenţă a regalităţii”[27]. Acest moment este considerat de majoritatea cercetătorilor ca momentul fondator al regatului khmer, deşi unii cercetători se îndoiesc de acest fapt datorită lipsei de dovezi arheologice care să probeze evenimentul istoric şi datorită unor inscripţii cambodgiene, descoperite în 1944, despre domnia marelui rege Jayavarman al II-lea[28]. Însă, în lipsa unor dovezi clare şi în conformitate cu datele cunoscute, Jayavarman al II-lea rămâne pentru istorie salvatorul khmerilor şi întemeietorul micului regat khmer.

După domnia lui Jayavarman al II-lea, urmează domnia lui Indravarman (877–889), fiul lui Jayavarman al II-lea, care va lărgi substanţial graniţele regatului şi va ordona începerea construcţiei unor uriaşe lacuri şi a unor canale de irigaţie.[29] La moartea lui Indravarman regatul khmer va fi recunoscut de statele asiatice drept un stat puternic, care va continua să prospere şi sub domnia lui Yasovarman (889–910), fiul lui Indravarman.[30] Acest tânăr conducător va rămâne cunoscut în istoria regatului khmer datorită faptului că a întemeiat citadela Yasodharapura[31], care va deveni cunoscută mai târziu ca Angkor.

Yasodharapura e clădită „la douăzeci de kilometri nord-vest de Hariharalaya, pe muntele Pnom Bakheng”[32] şi ocupă un spaţiu foarte mare în mijlocul căruia tronează templul-munte alături de alte mănăstiri şi clădiri administrative.[33]

Din nefericire, după domnia lui Yasovarman şi până la domnia lui Suryavarman, nici unul dintre conducătorii khmeri nu sunt remarcabili. Abia Suryavarman (1006–1050) se remarcă prin faptul că a extins graniţele regatului în partea de nord şi vest[34] şi a revoluţionat cultura khmeră prin permiterea expansiunii cultului budist în statul său.[35]

Apogeul regatului khmer e atins în secolul al XII-lea sub conducerea lui Suryavarman al II-lea (1113–1150) care, în înţelepciunea sa, „s-a aliat cu chamii contra annamiţilor din ce în ce mai ameninţători”[36] ca mai apoi să se întoarcă împotriva aliaţilor şi să le cucerească capitala şi să instaureze o domnie khmeră.[37] Însă, Suryavarman al II-lea este mult mai bine cunoscut pentru construirea Angkor Vat-ului, a templului central din Yasodharapura/ Angkor.

După moartea lui Suryavarman al II-lea regatul khmer se va îndrepta încet, dar sigur spre o inevitabilă destrămare. Presupunem că această destrămare s-ar fi produs datorită

---

[27] Lan Ts'ing Vat, *op. cit.*, p. 52

[28] *Ibidem*, p. 53.

[29] Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.*, p. 45.

[30] Lan Ts'ing Vat, *op. cit.*, p. 56.

[31] John K. Whitmore, *op. cit.*, p. 420.

[32] Lan Ts'ing Vat, *op. cit.*, p. 58.

[33] *Ibidem*, p. 59.

[34] Peter Bellwood, *op. cit.*, p. 162.

[35] Lan Ts'ing Vat, *op. cit.*, p. 65.

[36] Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.*, p. 64.

[37] *Ibidem*.

faptului că armata regatului nu a reușit să facă față revoltelor statelor ocupate, dar și datorită imposibilității de a impune cultura khmeră în aceste teritorii. Această imposibilitate de a se impune cultural și administrativ s-a datorat faptului că în spațiile cucerite nu locuiau barbari necivilizați, ci populații cu o cultură foarte veche și cu o tradiție lungă în păstrarea independenței statale.

O altă cauză a decăderii regatului khmer ar putea fi concentrarea conducătorilor khmeri mai mult pe fastul religios și mai puțin pe nevoile oamenilor de rând și pe necesitățile administrative. Astfel, datorită concentrării resurselor asupra construcțiilor religioase, regii ajungeau să subfinanțeze armata și sistemul agricol, iar vecinii, profitând de această situație, atacau regatul slăbindu-l mai mult. În plus, datorită faptului că sistemul hidraulic nu era întreținut, acesta s-a deteriorat, iar oamenii au ajuns să producă o cantitate mai mică de cereale în lipsa unor cantități mari de apă și mâl; neputând satisface nevoia de hrană pentru locuitorii din cetăți, acestea au fost treptat abandonate.

Jayavarman al VII-lea (1181–1219) a fost singurul monarh care, pentru un timp, a reușit să stabilizeze țara, alungându-i pe chami și reînviind cultura budistă.[38] Însă, după domnia lui Jayavarman al VII-lea, regatul va fi încontinuu atacat de regatele vecine, care vor acapara vechile provincii cucerite cu sânge și trudă, și astfel, în mod surprinzător, în doar două secole regatul khmer va decădea din statutul de superputere locală la cel de „putere de mâna a treia, vasală Siamului"[39].

Având în vedere evoluția istorică și gradul de extindere a regatului khmer, dar observând în același timp și arta și cultura pe care a creat-o acest stat, putem considera pe drept că acest stat asiatic a ajuns să fie un mare regat la granița dintre marile culturi orientale. Un mare regat care a insuflat în Evul Mediu o nouă perspectivă asupra puterii și asupra modului de a controla un stat cu un teritoriu extins. Această perspectivă se referă la modul ingenios prin care conducătorii khmeri au stimulat dezvoltarea economică și culturală prin întemeierea de noi capitale la un anumit interval de timp.

Imaginea societății khmere în momentul de apogeu al marelui regat

Societatea khmeră a rămas, în imaginea multor cărți de istorie, o adevărată capodoperă arhitecturală și socială. Acest lucru este observat și în cuvintele lui Bernard-Philippe Groslier, istoric, care zugrăvește imaginea capitalei imperiale, Angkor, portretizând o mare de acoperișuri între care se aflau „țiglele verzi și de aur ale palatului regal, ridicându-se peste severa-i incintă de laterit roșu"[40], iar lângă acestea aflându-se templul, „pentru a reprezenta în mod concret centrul universului, unde tronează zeul și regele, reprezentantul lui pe pământ"[41].

---

[38] *Ibidem,* p. 72.

[39] *Ibidem,* p. 94.

[40] *Ibidem,* p. 85.

[41] Lan Ts'ing Vat, *op. cit.,* p. 122.

Însă cea mai cuprinzătoare și exactă descriere a marelui regat khmer este făcută de diplomatul chinez Zhōu Dáguān, care vizitează între 1296 și 1297 capitala acestui stat și care va lăsa moștenire umanității lucrarea *Însemnări despre obiceiurile din Cambodgia*[42], lucrare care oferă cea mai obiectivă și corectă descriere a obiceiurilor, arhitecturii, religiei, culturii și societății khmere.

În cartea sa de însemnări Zhōu Dáguān descrie statul khmer din timpul regelui Indravarman al III-lea (1295–1303), stat aflat în acea perioadă în ultimii săi ani de glorie și prosperitate.

Zhōu Dáguān își exprimă uimirea față de eleganța și disciplina arhitecturală. Va fi impresionat atât de faptul că toate clădirile oficialilor, inclusiv palatul regal, erau îndreptate înspre Est, cât și de faptul că întreaga citadelă era presărată de coloane pictate cu chipul lui Budha și numeroase coridoare și tuneluri.[43]

De asemenea, acest fin diplomat chinez ne oferă o imagine înspăimântătoare asupra forței de care dispunea regele khmer în orice clipă. Acesta afirmă că „magaziile gemeau de arme: platoșe, săbii, spade, pumnale de azvârlit, lănci legate câte două cu un lanț și mânuite de doi sulițași, fără a mai vorbi de mașinile redutabile copiate de la chinezi, ca de pildă catapultele, arbaletele duble și balistice, montate pe roți sau transportate pe elefanți"[44], iar „flota de război veghea pe lacurile din imediata apropiere, cu pirogile sale prevăzute cu scuturi de bordaj întărite cu împletituri de răchită împotriva săgeților și cu echipajele lor de vâslitori și infanteriști de debarcare"[45].

Însă este foarte probabil că regele a concentrat întreaga armată a regatului în capitală pentru a-i înspăimânta pe diplomații chinezi și pentru a trimite, astfel, un mesaj indirect conducătorilor Chinei, prin care să sugereze că ar fi pregătit în eventualitatea unui atac din partea lor. Înaintăm ipoteza că Indravarman și-a etalat întreaga forță pentru a-i impresiona pe observatorii chinezi, deoarece regatul khmer atinsese deja apogeul și se confrunta cu numeroase probleme, iar dacă ar fi avut o forță armată suficient de mare ar fi putut controla temeinic toate regiunile anexate, în timp ce vecinii săi nu ar fi cutezat să-l atace.

Diplomatul chinez nu este surprins doar de forța militară pe care presupune că o deține regele khmer, ci și de opulența și extravaganța în care trăiește regele, iar la un moment dat în însemnările lui amintește că „în camera tronului există o fereastră cu rame de aur care este încadrată între coloane împodobite cu oglinzi, iar sub această fereastră [domnea o

---

42 Tabish Khair, Martin Leer, Justin D. Edward, Hanna Ziadeh, *Other Routes: 1500 Years of African and Asian Travel Writing,* Signal Books Limited, Oxford, 2006, p. 112, disponibil pe https://books.google.ro/books?id=fcIvtBPnYL8C&pg=PA112&lpg=PA112&dq=The+customs+of+Cambodia+Daguan+Zhou&source=bl&ots=-JB74Z8y4B&sig=8jH_7tbDDdR6MtLZSLNR-8vXPTo&hl=ro&sa=X&ei=h9QBVeWtA4HCPPSsgMAL&ved=0CGMQ6AEwDzgU#v=onepage&q=The%20customs%20of%20Cambodia%20Daguan%20Zhou&f=false, accesat în 12.03.2015.

43 *Ibidem,* p. 115.

44 Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.,* p. 86.

45 *Ibidem.*

incredibilă] friză cu elefanți. Însă interiorul palatului ar ascunde și alte minunății [arhitecturale și artistice], dar care fiind foarte bine păzite nu am avut ocazie să le observ"[46].

După cum am putut vedea și în descrierile lui Zhōu Dáguān, întreaga societate khmeră gravitează în jurul regelui, care este deopotrivă conducător statal și militar, dar și lider religios. Alături de rege, în templul-cetate trăiește casta brahmană datorită faptului că „regalitatea angkoriană era fondată pe religie"[47] și se presupune că doar la Ta Prohm ar fi slujit „18 mari preoți, 2740 oficianți, 2202 asistenți, 615 dansatoare"[48]. Ca importanță, după clasa brahmană urmează guvernanții care conduc provinciile regatului khmer și ceilalți funcționari publici care ajută la conducerea statului. Toți aceștia au avut ocazia „să defileze pe străzile orașului în îmbrăcămintea lor bogată cu palanchine și umbreluțe aurite"[49]. După funcționarii publici, muncitorii reprezentau o importantă clasă socială datorită faptului că ei construiau și întrețineau monumentele și lacurile artificiale, iar pescarii, comercianții, soldații și țăranii erau simpli pioni în mâinile conducătorilor khmeri.[50] Chiar dacă duceau o viață grea, aceștia se aflau într-o poziție mai favorabilă decât sclavii sau prizonierii de război care trebuiau să execute cele mai grele munci.[51]

Notele de călătorie ale lui Zhōu Dáguān nu se concentrează doar asupra detaliilor de politică externă, adică doar asupra capacității militare și asupra puterii economice, ci și asupra unor aspecte culturale. Autorul vorbește despre anumite obiceiuri, precum cel al vopsirii tălpilor picioarelor și a mâinilor regelui cu culoarea roșie și colorarea mâinilor și tălpilor femeilor obișnuite cu alte culori.[52] De asemenea, acesta mai pomenește și că regele, prinții și înalții oficiali sunt singurii care au voie să poarte haine din materiale scumpe și să aibă brodate pe acestea nenumărate flori, iar slujbașii cu ranguri mai mici și femeilor li se permite să poarte haine pe care sunt brodate doar două flori.[53]

Cu toate că spiritualitatea și arhitectura khmeră sunt alte aspecte importante al societății khmere, din nefericire, acestea au fost prea puțin discutate de Zhōu Dáguān. Însă mărturiile arheologice și tradiția orală ne ajută să portretizăm o societate impresionantă în care arhitectura și religia au căutat mai întâi să satisfacă necesitățile primare și doar mai apoi s-au concentrat să ofere frumusețe și grandoare. Astfel putem spune că arhitectura și tipicul religios din Cambogia medievală, împrumutând elemente indiene, a permis khmerilor, încă de la începutul dezvoltării civilizației lor, să aibă acces la un spațiu modest de închinare în fața forțelor superioare, iar mai apoi, sub influența societăților supuse și a bogățiilor

---

46 Tabish Khair et alii, *op. cit.,* p. 115. Citatele din lucrările în alte limbi decât limba română apar în traducerea autorului cercetării acolo unde nu se menționează traducătorul.

47 Lan Ts'ing Vat, *op. cit.,* p. 116.

48 Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.,*p.83

49 Lan Ts'ing Vat, *op. cit.,* p. 118.

50 *Ibidem,* p. 119.

51 *Ibidem.*

52 Tabish Khair, Martin Leer, Justin D. Edward și Hanna Ziadeh, *op. cit.,* p. 116.

53 *Ibidem.*

obținute în campaniile de expansiune, khmerii au dezvoltat un fin simț arhitectural și impresionante rituri religioase.

În susținerea afirmațiilor de mai sus vin și observațiile cercetătorului Bernard-Philippe Groslier, care cercetând siturile arheologice își dă seama că „la începuturile sale, arhitectura khmeră a imitat pur și simplu templele de lemn ridicate de [...] indieni [și] e posibil chiar să se fi mulțumit vreme îndelungată cu amenajarea, ca în India, a unor grote potrivite”[54]. Însă începând cu secolul al VII-lea și mai ales după epoca lui Jayavarman al II-lea edificiile religioase devin impozante. Astfel se observă că în secolul al VII-lea, în Sambor, edificiul religios e decorat cu turnuri de cărămidă. Mai târziu, în fața porților principale de acces arhitecții creează pavilioane, iar pe celelalte laturi ale edificiului sunt create porți false. Însă arhitecții și artiștii khmeri nu se rezumă doar la a aduce noi elemente arhitecturale, ci ajung să îmbogățească fațadele clădirilor cu ghirlande de flori, dar și cu efigiile divinităților protectoare.[55]

Printre marile creații artistice ale conducătorilor khmeri Angkor Vat, templul-cetate întemeiat de Suryavarman al II-lea, se remarcă drept cea mai impresionantă realizare arhitecturală și religioasă din regatul khmer. Pe de o parte, acest lucru e confirmat de dimensiunea șanțurilor de apă care delimitează templul și care formează „un dreptunghi de 1500 m pe 1300 m”[56], dreptunghi în care templul se înalță pe trei niveluri din care se ivesc nenumărate turnuri și pavilioane. Pe de altă parte, Angkor Vat impresionează privitorul prin numeroasele basoreliefuri care reproduc scene „din Mahâbhârata, din Râmâyana sau din mitologia vișnuitică”[57] și care, asemenea sculpturilor indiene, par să fie cioplite astfel încât să pară că ar fi reale.[58]

Unul dintre cele mai impresionante basoreliefuri din Angkor Vat este cel care descrie judecata muritorilor pe un panou de piatră de aproximativ 100 m. Panoul detaliază cum, după judecată, „drepții iau drumul palatelor cerești, unde se vor bucura de fericirea eternă pe care le-o vor împărți *apsaras*-ele, în vreme ce păcătoșii, în registrul inferior sunt târâți spre iad de către demoni redutabili”[59], iar mai apoi panoul continuă cu descrierea diferitelor tipuri de iad și a păcatelor pentru care oamenii pot ajunge acolo.[60] Acest basorelief seamănă izbitor cu picturile medievale din mănăstirile din România, deoarece descriu asemănător scena judecății de apoi și posibilele iaduri în care oamenii păcătoși și-ar putea petrece viața de după moarte.

---

[54] Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.*, p. 35.

[55] *Ibidem*.

[56] *Ibidem*, p. 65.

[57] *Ibidem*, pp. 67–68.

[58] C. Sivaramamurti, *Sculptură indiană*, trad. Mihai Rădulescu, Editura Meridiane, București, 1975, p. 5.

[59] Bernard-Philippe Groslier, *op. cit.*,p. 68.

[60] *Ibidem*.

Pe lângă ingeniozitatea arhitecturală care a dat naștere unor temple-cetăți incredibile, precum Angkor Vat, societatea khmeră se remarcă și în domeniul ingineriei hidraulice datorită faptului că au creat numeroase spații artificiale de acumulare a apei. Aceste spații au fost necesare pentru că în perioada ploioasă apa se revărsa în cantități foarte mari pe pământurile oamenilor, curgând mai apoi în fluvii, iar mai apoi în sezonul secetos pământul din Cambogia se usca complet, lipsind culturile de apa atât de necesară.

În timp ce majoritatea țării a fost împânzită de bazine și iazuri care asigurau apa necesară irigării spațiilor agricole, Angkor a necesitat crearea unui lac artificial cu o lungime de opt kilometri care să asigure 60.000.000 de metri cubi de apă[61] pentru peste 20.000 de locuitori în secolul al XII-lea.[62]

Având în vedere mărturiile lui Zhōu Dáguān și bazându-ne pe mărturiile arheologice și pe reconstituirile istoricilor putem recrea portretul virtual al societății khmere. Acest portret poate să-l impresioneze pe cel care călătorește cu mintea spre acele tărâmuri de mult uitate și să îl stimuleze să viziteze ruinele marelui regat, deoarece construcțiile khmerilor sunt adevărate minuni arhitecturale și inginerești, iar cultura și ordinea socială din regatul khmer este una exotică și plină de mister.

În concluzie, putem afirma că regatul khmer poate fi numit pe bună dreptate „imperiu asiatic" datorită teritoriului vast pe care l-a ocupat în perioada de maximă extindere, dar și pentru că a lăsat moștenire generațiilor următoare un bogat tezaur cultural și arheologic, care este încă slab valorizat din punct de vedere turistic.

---

61 *Ibidem*, p. 37.

62 Lan Ts'ing Vat, *op. cit.*, p. 137.

Construcția și funcționarea morilor din Transilvania Medievală: perspectiva documentară

Drd. Alexandra-Oana CHIRA

Abstract

Over the past decades historic research has neglected the importance of mills. We consider these constructions as a key component in understanding the everyday life during the middle Ages. They can be surveyed from various perspectives, such as economic history, historic landscape, historic geography, history of technical evolution and the list goes on.

The main focus of our paper is understanding the way mills were build, with all their technical variations, and how people regarded their existence between the 12th and the 15th centuries. As a starting point, we want to take into account the published medieval documents and analyze how often we encounter the precise elements of mill construction. Furthermore, the adjacent area of the subject, like the ponds and lakes used to power the mill, have also been stressed upon.

Keywords: pond; lake; millstone; water wheel; dam; watermill; gristmill

Morile, privite prin prisma cercetării istorice, nu au reprezentat un subiect predilect pentru cercetători. În general, studiile care urmăresc utilizarea și construcția lor sunt de natură etnografică, bazate pe morile păstrate până în prezent din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea sau pe morile construite astăzi, folosind tehnici tradiționale.

Analiza acestor construcții din perspectivă istorică poate contribui la sporirea informațiilor în multiple arii de interes. Dintre acestea, trebuie să menționăm istoria economică. Un studiu realizat asupra morilor din Sibiu poate fi relevant în acest caz. Acesta demonstrează cum doar două mori puteau alimenta cu grâu întregul oraş, rămânând chiar surplus pentru perioadele în care producția agricolă nu era satisfăcătoare.[1] Pe lângă acest lucru, mai trebuie spus că, în general, exista o taxă pentru măcinat, impusă de proprietarul morii.[2] Uneori, ele au fost date ca donații substanțiale unor biserici–un exemplu relevant în acest caz este cel al fiului lui Micula din Calata, care dăruiește abației benedictine de la Cluj-Mănăștur o moară.[3] Nu în ultimul rând, trebuie să observăm modul în care valoarea acestora crește în timp, mai ales din secolul al XIV-lea și ulterior, când morile nu mai sunt deținute de o singură persoană, tranzacțiile cu „părți" de moară devenind din ce în ce mai

[1] Toma-Cosmin Roman, „Morile orașului Sibiu", în *Studia Universitatis Cibiniensis. Series Historica,* 2005, II, pp. 156–164.

[2] Gheorghe Iordache, „Felurite proprietăți asupra morilor de apă românești", în *Arhivele Olteniei,* 1995, nr. 10, p. 126.

[3] *Ibidem*, p. 124.

frecvente. Un alt aspect, care ar fi interesant de urmărit de viitoare cercetări, este cel al corelării dezvoltării economice a diferitelor teritorii cu numărul efectiv de mori construite în acea zonă.

O altă direcție de cercetare în care studierea morilor poate fi utilă este cea a istoriei peisajului. Construcția unei astfel de structuri avea un real impact asupra ecosistemului natural. Probabil acest aspect este cel mai evident în cazul morilor de apă. Pentru acestea, pe lângă clădirea propriu-zisă, mai era necesară o serie de construcții anexe: iazuri, heleșteie, iar uneori având loc chiar devierea unor râuri.[4] Aceste modificări de natură antropică au modelat ușor aspectul pe care îl avea peisajul epocii propriu-zise, dar și ulterior. Uneori, după abandonarea unei mori, aceste iazuri la rândul lor ieșeau din uz, fiind secate și devenind practic lipsite de importanță.

Cu siguranță, am mai putea numi aici o serie de aspecte în care studiile privind morile ar putea aduce contribuții semnificative, dar atenția noastră se îndreaptă spre impactul pe care acestea îl au asupra istoriei tehnicii. Ca un prim pas în acest demers, urmărim să identificăm în documentele medievale, publicate până în prezent, mențiuni privind construcția morilor. Mai trebuie să menționăm aici faptul că aproape în totalitate, morile construite pe teritoriul Transilvaniei erau mori de apă, care aveau un randament mult mai mare față de alte construcții de acest gen.

Cum funcționau morile de apă?

În primul rând, trebuie să spunem că morile de apă s-au dezvoltat sub diferite forme și în diferite direcții. Cele mai bine individualizate sunt moara cu roată orizontală și ax vertical, moara cu roată verticală și ax orizontal, respectiv moara plutitoare.[5]

Prima, moara cu roată orizontală și ax vertical este considerată ca fiind o cucerire tehnică a Greciei Antice, motiv pentru care este numită și „grecească". Această construcție se pliază foarte ușor pe ape cu debit mic în așa fel încât să se formeze „jeturi concentrice ce izbesc de sus în jos și puțin în lateral în călușul «lingurilor» prinse orizontal, în butucul roții"[6].

Deoarece mecanismul ei nu depinde foarte mult de debitul apei, acest model a fost foarte răspândit. Astfel, pe teritoriul României poate fi întâlnită sub diferite denumiri: „moară cu

---

[4] Livia Magina, „Molendinis, Piscinis et Piscaturis: the Utilisation of Water Resources in the Banat in the Medieval and Early Modern Periods", în *Government and Law in Medieval Moldavia, Transylvania and Wallachia,* University College of London, School of Slavonic & East European Studies, 2013, p. 65.

[5] Gheorghe Iordache, „Vechimea, continuitatea și intensitatea utilizării morii de apă pe cuprinsul României", în *Arhivele Olteniei,* 1994, nr. 9, p. 169.

[6] *Ibidem.*

ciutură" în Banat, Oltenia, Hațeg, „moară cu făcău" în Buzău, Prahova, Muscel, sau „moară cu titirez" în Vrancea și Mehedinți.[7]

Se spune despre această moară că „reprezintă o cucerire valoroasă a gândirii și experienței lumii antice greco-orientale. Jetul de apă dirijat de un jgheab de apă îngust izbea și învârtea paleții roții pe a cărui ax era fixată, la nivel superior, roata alergătoare"[8]. Practic, piatra alergătoare, în acest caz, este direct acționată de fusul vertical al roții orizontale.[9] Înaintea sistemului de admisie a apei se construia un zid de piatră sau scândură prevăzut cu deschideri oprite cu stavilă (una pentru jgheabul de admisie, cealaltă pentru canalul de refugiu a apei, folosit când moara era oprită). Apa pătrundea fie prin jgheaburi (secțiune patrulateră deschisă), fie prin butani (trunchiuri găurite de copaci).[10]

Apa necesară funcționării acestei mori trebuia captată, după care era realizat un baraj de-a lungul cursului apei. Apoi, se săpa un canal paralel cursului de apă. La capătul acestuia se forma, de obicei, un bazin amenajat. Cum modelul mai sus-menționat de moară nu avea un randament foarte mare, necesitatea a făcut ca acesta să evolueze chiar începând cu epoca romană. A apărut astfel moara cu roată verticală și ax orizontal.

Modelul roman, „un angrenaj format din două roți dințate, permite folosirea roții verticale, pietrele care frământă grăunțele pot avea un diametru mai mare, fapt ce contribuie la mărirea randamentului. O moară cu o singură pereche de pietre putea măcina cam 1500 kg grâu pe zi, înlocuind astfel munca a 40 de sclavi"[11]. Avantajul acestui model consta în faptul că se puteau adăuga mai multe secțiuni pentru măcinare. Avem astfel spre sfârșitul secolului al XIV-lea chiar mori cu nouă roți pentru măcinat.

Mecanismul acestei mori a fost pentru prima dată descris de Vitruviu: „și tot așa sunt nenumărate alte feluri de mașini despre care nu e nevoie să vorbim căci ne sunt cunoscute, fiindu-ne zilnic sub mână, precum morile…"[12].

Diferența majoră față de primul tip de moară este modul prin care se făcea admisia apei. Ea putea fi inferioară sau superioară, în funcție de modul de cădere a apei.[13] Instalația de măcinat ajungea în acest fel să fie coplanară cu roata morii. Axul este fixat în butucul roții, la capătul căreia se așază piatra alergătoare.[14]

---

7 Dumitru Țeicu, *Moara de apă din Banat*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 117.

8 Rusalin Ișfănoni, „Mori, pive și vâltori în Ținutul Pădurenilor", în *Miorița–revistă de etnografie și folclor,* 1994, an 1, nr. 1, p. 29.

9 Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 169.

10 Dumitru Țeicu, *op. cit.,* pp. 18–20.

11 *Ibidem.*

12 Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 171.

13 Dumitru Țeicu, *op. cit.,* pp. 19–20.

14 *Ibidem*, p. 93.

Moara plutitoare era amenajată pe cursuri de apă cu debite foarte mari. Se presupune că aceasta a fost folosită încă din secolul al VI-lea, când la Roma se aflau în funcțiune numeroase astfel de construcții.[15]

Acest tip de moară era construit pe două vase plutitoare, din scândură de stejar. Pe vase erau construite roțile care acționau mecanismul de măcinare.[16] O serie de lanțuri ajutau la deplasarea morii. Aceasta putea fi adusă la mal atunci când condițiile naturale ar fi putut duce la distrugerea ei. De asemenea, toamna era trasă la mal pentru a fi ferită de îngheț pe timp de iarnă. Primăvara, după efectuarea eventualelor reparații, erau lăsate din nou în larg.[17]

În elevație, moara, indiferent de tipul mecanismului hidraulic folosit, avea o încăpere, de obicei patrulateră, construită din lemn sau, în unele cazuri rare, din piatră, cu un acoperiș de șindrilă în două sau patru ape. Spațiul interior era divizat astfel încât să cuprindă o zonă destinată instalației de măcinat și alta pentru depozitarea produselor.[18]

Practic, morile, în totalitatea lor, erau alcătuite din două părți majore, vadul de moară și mecanismul propriu-zis.[19] Vadul cuprindea locul de amplasare a construcției, curtea din jurul morii, unde pasc animalele, unde așteaptă oamenii, unde e așezată gospodăria, sau când e cazul pe unde se aduce apa.

Mecanismele morilor medievale nu au fost păstrate deoarece „erau construcții modeste numai din lemn și ca atare, n-au putut supraviețui presiunii timpului și oamenilor”[20]. Uneori era folosită și piatra la construcția morilor „cu o tehnologie precară prin simplitatea modului de prelucrare de o exactitate uimitoare, fără a fi nevoie de nicio piesă de metal”[21].

Partea principală a mecanismului era roata, care funcționa ca motor hidraulic, folosind energia hidraulică „sub formă preponderent potențială de poziție, lucrând sub acțiunea cuplului rezultat din greutatea apei”[22].

---

15 Gheorghe Iordache, „Câteva date despre folosirea morii plutitoare și a celei cu manej”, în *Arhivele Olteniei,* 1998, nr. 13, p. 157.

16 *Ibidem*, p. 159.

17 Nicolae Bulat, „Câteva date despre morărit și ținutul Sorocei și despre morile plutitoare de pe Nistru”, în *Acta Musei Porolisensis,* 1995, nr. XIX, p. 565.

18 Gheorghe Iordache, „Alcătuirea și funcționarea morilor de apă cu ax vertical și roată orizontală”, în *Arhivele Olteniei*, 1996, nr. 11, pp. 119–120.

19 Emil Cernea, „Dreptul asupra vadului de moară”, în *Analele Universității București,* 1991, Anul XL, p. 93.

20 Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 13.

21 Anca Maria Maghiar, Alexandru Maghiar, *Moara de apă în comitatul Bihor*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2012, p. 5.

22 Ing. Coral Lupșica, Ing. Ioan Bejan, „Considerații privind utilizarea roților de apă”, Hidrotehnica, 1981, vol. 26, nr. 4, p. 123.

Contexte documentare în care apar menționate mori

Prima mențiune documentară a unei mori pe teritoriul Transilvaniei apare în secolul al XII-lea (1181) când regele Bela al III-lea restituie mănăstirii de lângă Someș niște iobagi. Cu această ocazie este menționat un morar (Eleus) și o moară aflată pe teritoriul mănăstirii.[23]

O parte din documentele păstrate menționează morile în cadrul unor descrieri de hotare, ele apărând ca un fel de repere adiționale semnelor de hotar propriu-zise: „Satul Saris în partea de răsărit își are hotarul peste balta care se cheamă Saris și de-a lungul bălții se întinde spre apus și intră într-o altă baltă, care se cheamă Heulgies și în chipul acesta se întinde spre miazănoapte și intră în Fuk, iar prin Fuk merge la râul care se cheamă Hondos și cu Hondos, lângă pod și moară, se îndreaptă spre răsărit, de aici cu Hondus lângă un alt pod intră în Apakere, iar de aici în balta care se cheamă Holmohugh și astfel se întoarce la întâiul hotar"[24].

Desigur nu lipsesc documentele ce vizează tranzacții de tip vânzare-cumpărare: „Mai târziu însă sus arătații Suta și Othmar, din pricină că erau apăsați de marea lor sărăcie i-au vândut lui partea lor din zisa moară, adică jumătate din ea, în chip nestrămutat pentru o marcă și un fertun, în fața oamenilor de acolo ‹din Podgoria› și a altora"[25]; „Gerlach din Sulumberg, Henric de Agnita și Teodoric, fiul lui Herbord, din același sat au vândut înaintea noastră în chip slobod, în anul domnului o mie trei sute douăzeci și nouă, jumătate de moară din hotarul satului Proștea"[26].

Foarte variate sunt documentele care privesc dreptul asupra morii. Unele fac referire la împărțirea unui teritoriu ca urmare a unor tranzacții sau moșteniri. În acest caz se putea ca una din părți să primească o moară întreagă („dinspre satul ….. numit Kysdedboy, cu satul însuși și moara, a căzut și a ajuns în partea sus zișilor Mauriciu și Ioan"[27]) sau părți de moară („dăm și hărăzim sus-zisului Gheorghe și moștenitorilor lui și urmașilor moștenitorilor lui jumătate dintr-o moară, ‹așezată› aproape de satul nostru numit Saldobadv"[28]). Apariția frecventă a „părților de moară" l-a făcut pe Gheorghe Iordache să ajungă la concluzia că „s-a perpetuat de-a lungul veacurilor o și mai arhaică modalitate de stăpânire a morilor de apă, anume aceea a ‹‹neamurilor de oameni››"[29]. Cu toate că acest lucru nu poate fi susținut în totalitate, putem afirma că într-adevăr dreptul asupra morilor putea fi împărțit între mai

---

23 *Documente privind Istoria Românilor, seria C. Transilvania* (în continuare DIR C),Veacurile XI, XII și XIII, vol. I, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1951, doc. nr. 13, p. 8.

24 *Ibidem,* doc. nr. 40, p. 25.

25 *Ibidem,* doc. nr. 391, p. 356.

26 *DIR C,* Veacul XIII, vol. II, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1952, doc. nr. 522, p. 265.

27 *Ibidem,* doc. nr. 284, p. 25.

28 *Documenta Romanae Historica, seria C. Transilvania* (în continuare DRH C), vol. XII, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1985, doc. nr. 155, p. 130.

29 Gheorghe Iordache, „Felurite proprietăți asupra morilor de apă românești", în *Arhivele Olteniei*, 1995, nr. 10, p. 124.

multe persoane. Uneori aceste decizii erau luate doar în ceea ce privește venitul morii și nu al spațiului propriu-zis („de asemenea, au împărțit moara lor, aflătoare pe râul Someș, în acest fel, ca jumătatea venitului acestei mori s-o strângă și s-o stăpânească sus-zisul Laurențiu, iar pomenitul Pavel ‹să strângă și să stăpânească› jumătatea rămasă [...] Deci au împărțit de asemenea în două părți moara lor aflătoare pe mai sus-zisul râu Bathar, a cărei o parte i-a căzut și a venit lui Pavel, iar jumătatea rămasă pomenitului Laurențiu"[30]).

În a doua jumătate a secolului al XIV-lea părți din dreptul asupra morii vor fi incluse în pătrimea fiicei.[31] Acest lucru ne arată importanța și valoarea la care ajung să fie cotate morile.

Acestea sunt doar câteva exemple privind contextele în care apar morile. Considerăm că alcătuirea unei statistici care să le reflecte răspândirea în timp și spațiu ar putea să ajute considerabil cercetarea istoriei economice. În acest fel am putea vedea legătura dintre aglomerările de mori pe diferite zone și gradul lor de dezvoltare economică. De asemenea, în cazul morilor situate în zone limitrofe ale unor teritorii, împărțirea dreptului de moară ne-ar putea furniza date despre relațiile dintre ele.

Elemente de construcție a morilor în documentele medievale

Construcția propriu-zisă a morilor, unele părți din care sunt alcătuite sau anexele din preajma clădirilor efective au devenit în timp referințe pentru importanța pe care o avea moara sau au câștigat în individualitate și importanță aparte de clădirea morii efective.

În ceea ce privește elementele legate de construcție, cel mai frecvent se menționează numărul de roți. Astfel la 1256, când familia de Cenad își împarte moșiile, avem menționată o moară cu o roată lângă Bârzava[32] și încă două roți de moară lângă satul Chawas[33]. Două roți avea și moara de pe pârâul Slaca vândută de mânăstirea din Dej lui Folijus în 1351.[34] În 1367, Capitlul din Alba Iulia adeverea vânzarea unei mori cu două roți pe Târnava.[35] Statutele capitlului de la Oradea menționează și ele în anii 1374–1375 o moară cu două roți la capătul uliței Sweps, una în satul Harsanul Mare și una în satul Ewssy.[36]

Morile cu trei roți nu erau atât de răspândite. Cu toate acestea, le regăsim în câteva rânduri. În 1350, un anume Petru primea o parte din veniturile a trei roți de moară.[37] Mai

---

30 *DRH C,* vol. XII, doc. nr. 263, pp. 254–255.

31 *DRH C,* vol. XIII, Editura Academiei Române, București, 1991, doc. nr. 158, 308 și 540.

32 *DIR C,* Veacul XIII, vol. II, doc. nr. 20, p. 21.

33 *Ibidem*, p. 22.

34 *DRH C*, vol. X, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1977, doc. nr. 72, p. 75.

35 *DRH C,* vol. XIII, Editura Academiei Române, București, 1991, doc. nr. 190, p. 309.

36 *DRH C*, vol. XIV, Editura Academiei Române, București, 2002, pp. 755–756.

37 *DIR C*, Veacul XIV, vol. 4, Editura Academiei Republicii Populare Române 1954, doc. 270, pp. 213–214.

sus menționata Mănăstire din Dej avea o moară cu trei roți pe Someș.[38] În statutele Capitlului din Oradea regăsim o moară cu trei roți în Pathka.[39]

Singura moară cu patru roți menționată în documente se afla pe râul Someș, primită ca moștenire de Ottho Gilnicer și Theodor Silger în 1308.[40]

Singular este și cazul unei mori cu șapte roți, în Haieu, menționată de Statutele Capitlului din Oradea.[41]

Numărul de roți pe care îl avea o moară era important. Cu cât erau mai multe, cu atât randamentul era mai mare și ca urmare moara era mai eficientă. Dacă este să luăm în considerare, cum am menționat și anterior, faptul că „o moară cu o singură pereche de pietre putea măcina cam 1500 kg de grâu pe zi", atunci, dublând sau triplând numărul de roți, ajungem la producții de 3000–4000 kg pe zi.[42] Putem trage de aici concluzia că o moară, cu cât avea mai multe roți, devenea mai valoroasă ca și valoare efectivă a construcției, dar și ca impact economic pe care îl avea pentru zona în care era construită și pentru proprietarul ei.

Din păcate pietrele de moară nu sunt atât de des menționate. Se știe că aceste elemente aveau costuri ridicate. Astfel, la 1291 „numitul Suta și cu fratele său Othmar s-au întovărășit apoi pe Zoloch ca părtaș asupra morii pentru refacerea căreia nu erau îndestulătoare mijloacele lor, astfel ca acesta să facă rost de pietrele de moară și de fierul trebuincios pentru ea"[43]. Trebuie spus că găsirea unor pietre de moară de calitate era o problemă și pentru zonele mult mai dezvoltate ale Europei. Astfel, chiar și englezii preferau să importe aceste piese, de pe filieră franceză, deoarece erau mult mai rezistente și mai bine prelucrate.[44] Calitatea acestora trebuia să fie cât mai ridicată, ele fiind practic elemente de uzură. Dimensiunile considerabile făceau construcția propriu-zisă a pietrei de moară foarte complicată. În general, fiind foarte mari, erau făcute din fragmente, prinse ulterior între ele cu piese de metal. De asemenea, piatra folosită trebuia să fie cât mai rezistentă, datorită forței pe care trebuia să o acționeze. Considerăm, până în acest moment, și pe baza cazurilor din alte zone ale Europei, că se încerca utilizarea cât mai îndelungată a unei astfel de piese, datorită costurilor mari de realizare și transport a acesteia.

Altă parte importantă din construcția morilor era iazul sau heleșteul construit în jurul ei. Acesta este important mai ales pentru morile de apă deoarece cu ajutorul său se realiza

---

38 *DRH C*, vol. X, doc. nr. 72. p. 75.

39 *DRH C,* vol. XIV, pp. 755–756.

40 *DIR C*, Veacul XIV, vol. 1, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1953, doc. 96, p. 68.

41 *DRH C*, vol. XIV, pp. 755–756.

42 Rusalin Ișfănoi, *op. cit.*, p. 29.

43 *DIR C,* Veacul XIII, vol. II, doc. nr. 391, p. 356.

44 David Former, „Milestones for medieval monors", în *Agricultural History Review,* 1992, vol. 40, p. 97.

căderea care genera forța cu care erau mișcate roțile și funcționarea întregului sistem. În acest fel moara putea fi folosită constant, chiar și pe timp de secetă.[45]

Putem observa, în majoritatea cazurilor în care ne sunt menționate mori, remarci legate de aceste iazuri și heleșteie: „„împreună cu un loc, o moară și un iaz de pește și cu celelalte folosințe"[46]; „dinspre răsărit iazul morii a zisei noastre biserici"[47]; „de asemenea pământul Agar cu heleșteul, de asemenea Swth cu Lacul Alb, de asemenea Wrs, de asemenea Rusan cu heleșteul, de asemenea Zent Miklos cu întreg heleșteul său și lacul Pâran în toată lungimea și lățimea sa, de asemenea Chaka cu tot heleșteul, de asemenea Temerken cu jumătatea dreaptă a iazului Tisei, de asemenea Zanath, cu întreg heleșteul său"[48].

Iazurile și heleșteiele nu erau destinate exclusiv morilor. În multe cazuri ele încep să fie folosite și ca locuri de pescuit, aducându-și propria importanță la sporirea economiei din zona adiacentă lor. Observăm cazuri în care aceste iazuri și heleșteie sunt tranzacționate separat de moară, ceea ce avea mai târziu să îngreuneze activitatea de morărit propriu-zisă, apărând conflicte privind utilizarea apei.

Odată creată acumularea de apă, trebuia să se treacă la alcătuirea unui sistem prin care apa să ajungă la roată. Pentru captarea apei se întrebuința un arbore secționat și scobit, al cărui trunchi era prevăzut cu un canal median. La acesta se adăuga un buton sau buduron, un jgheab de scândură, mai lat, mai înalt și mai scurt pe partea superioară și mai îngust și înalt spre ciutura morii. Admisia apei putea fi oprită „dinspre sursa înspre ustensilele de dirijare către roată, pe de o parte, prin așezarea stavilei"[49].

Această stavilă avea o importanță majoră, fără ea neputând fi controlat fluxul apei. Din acest motiv, la sfârșitul secolului al XIV-lea când văduvei banului Petru îi este spart stăvilarul morii, se naște un real conflict, rezolvat pe parcursul mai multor ani. Nedreptatea făcută văduvei este evaluată la o sumă importantă: „în anul imediat trecut, trimițând complicii lor la moșia acelorași nobili de Puthnuk, numită Uileacu, prin silnicie au pus să fie nimicite, distruse și tăiate chiar zăgazurile morii lor de pe râul curgător Criș, ‹moară› ridicată în dreptul zisei moșii Uileacul, prin care fapte au suportat o pagubă ce se ridică la o mie de florini"[50].

În majoritatea cazurilor, morile se concentrau pe măcinarea grânelor. Nu putem să le neglijăm pe cele care aveau alte destinații. Un exemplu ar fi legat de niște mori din Țara Crișurilor. Aici regăsim o serie de instalații deosebite destinate prelucrării lemnului. „Numite și ferăstraie mecanice sau joagăre (mola asseicida, mola serroria, runcina, fürész malom, zager). Acestea erau acționate de forța apei, prin urmare puteau fi ridicate numai în

[45] Gheorghe Iordache, *op. cit.* p. 129.

[46] *DIR C,* Veacul XIII, vol. II, doc. nr. 308, p. 270.

[47] *DRH C,* vol. XI, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1981, doc. nr. 58, p. 67.

[48] *DIR C,* Veacul XIII, vol. II, doc. nr. 20, p. 21.

[49] Gheorghe Iordache, *op. cit.,* pp. 129–130.

[50] *DRH C,* vol. XVI, Editura Academiei Române, București, 2015, doc. nr. 474, p. 645.

apropierea râurilor. Mărimea pădurilor, varietatea esențelor lemnoase precum și bogata rețea a apelor a făcut atât necesară cât și posibilă utilizarea morilor de scânduri”[51].

Un alt caz ar fi morile de hârtie, răspândite mai ales la sfârșitul evului mediu. Regăsim o astfel de moară la Brașov, în secolul al XVI-lea. Și aici partea cea mai importantă era acționată pe principiul hidraulicii. „Instalația cea mai importantă a morii de hârtie era șteampul acționat hidraulic, în care erau tocate într-o pastă deșeurile textile care formau materia primă de bază”[52].

Concluzii

Morile au reprezentat una dintre cuceririle tehnicii care au ajutat, mai ales de-a lungul evului mediu, la creșterea bunăstării oamenilor. Dezvoltarea lor de la moara cu ax vertical și roată orizontală la cea cu ax orizontal și roată verticală a fost un prim pas important în creșterea randamentului de producție. Ulterior, la același lucru a contribuit și creșterea numărului de roți.

În ceea ce privește spațiul geografic ales pentru această discuție, putem constata că, în marea lor majoritate, morile aveau cel puțin două roți. Menționarea unei instalații cu patru roți și ulterior a uneia cu șapte, ne indică interesul pentru creșterea productivității acestor instalații.

Pietrele de moară nu apar menționate decât în două-trei cazuri, iar atunci nu ni se dau prea multe detalii. Considerăm că pe viitor ar fi necesară o incursiune în istoricul lor, care să urmărească locurile de proveniență, tipurile de piatră folosită, perioada de utilizare și, nu în ultimul rând, costurile de producție, transport și montare a lor.

Menționarea în documente a iazurilor și heleșteielor aproape de fiecare dată când este vorba de mori, ne face să ajungem la concluzia, vehiculată de altfel până acum în literatura de specialitate, că în cea mai mare parte, pe teritoriul Transilvaniei, avem de-a face cu mori de apă, localizate în apropierea unor râuri. Aceste iazuri și heleșteie devin în timp unități de sine stătătoare, având un rol important mai ales în ceea ce privește pescuitul. Din punctul nostru de vedere, și aici ar trebui să se deschidă unele direcții de cercetare care să urmărească, în special, modul în care aceste intervenții umane afectează peisajul medieval și evoluția acestuia pe perioada secolelor următoare.

Ar fi interesant de urmărit pe viitor zonele în care apar aglomerările de mori și legătura lor cu dezvoltarea economică locală. De asemenea, considerăm că o analiză a costurilor de construcție și întreținere a morilor ar putea să ilustreze foarte bine interesul față de acestea și rentabilitatea lor.

---

51 Ana Ilea, „Documente medievale despre morile de scânduri din Țara Crișurilor”, în *Biharea*, 1978, vol. V, p. 141.

52 Gernot Nussbächer, „Moara de hârtie din Brașov”, în *Cumidava*, 1979–1980, tom 12, nr. 1, p. 59.

Carne mizerabilă sau icoană vie? Trupul în viziunea sfintei Ecaterina de Siena și a *Caterinati*

Cătălina-Tatiana COVACIU

Abstract
In the Middle Ages, the Christian perspective on the body was paradoxical. The body was blamed, due to the original sin and it was also the reminder of salvation, because of Christ's sacrifice on the Cross. Moreover, women were thought to be more likely to yield to the tempation of the flesh, Eve's sin being as a heavy sentence upon the women's body.

This study explores a third category, the saint's body, namely the body of a female mystic, marked by divine grace. The aim of this research is to capture the perspective on the body, expressed by Saint Catherine of Siena (1347–1380) and her disciples and devotees, generically called *Caterinati* and to emphasize the dynamics of sainthood. We distinguished multiple instances of the body. In a radical interpretation of the Pauline body-soul dichotomy, saint Catherine submits the image of a vitiated body, as an enemy of mankind. In order to redeem the sins, the body has to be vanquished, following the abolition of self and total submission to God. But God is also body for Catherine and the mystical union is described as a physical union, mainly through the metaphor of drinking Christ's blood.

On the other hand, *Caterinati* portray a glorified body by means of the following themes of the mystical union, understood as physical: the mystical marriage, feeding on Christ's blood, the change of hearts or the stigmatization. Catherine had an externalized devotional program, which implies the communion seen as feeding and self-inflicted pain as *imitatio crucis*. Not least, the saint's body was mortal, she experienced illness and death, but it enjoys a privileged posthumous existence, being worshiped as a holy relic. Extrapolating, we identify two hypostasis of sainthood: first, the aspirant saint, who suffers in order to reach God, being convinced of her unworthiness and then the consecrated sanctity, reflected by those who believe they witnessed the emergence of God upon a creature's body.

Keywords: mortification, asceticism, *imitatio crucis*, physical phenomena of mysticism, glorified body, veneration of holy relics.

Introducere: dialectica trupului în Evul Mediu

În creștinismul medieval, imaginea trupului comportă un paradox. Pe de o parte, corpul este degradat, ca urmare a păcatului originar, înțeles ca păcat trupesc. Pe de altă parte, Hristos cel întrupat, chinuit pe cruce, oferă prin sacrificiul său posibilitatea mântuirii.[1] În acest context,

---

1 Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2007, p. 20. Cf. și Jean-Claude Schmitt, *Rațiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Editura Meridiane, București, 1998, p. 85.

se vehiculează noțiunea de „carne”, conținând implicații etice, aceasta fiind atât vehicolul ispitei, cât și mijlocitoarea mântuirii.[2] Așadar, în accepțiune creștină, trupul este deopotrivă deitate și durată a morții, esență pură și existență tragică omenească.[3] Problematica trupului se extinde dincolo de acest binom, întrucât Evul Mediu are în vedere o ierarhizare a sexelor, din perspectiva disponibilității lor spirituale. Astfel, femeia este descrisă ca fiind mai predispusă să cedeze tentațiilor cărnii, păcatul Evei planând ca o grea condamnare asupra trupului feminin.[4]

Prin acest studiu, explorăm o a treia categorie, aceea a trupului sfântului–mai precis, al unei mistice, transformat prin grația divină.[5] Ne propunem, astfel, să examinăm reflectarea trupului în cadrul scrierilor sfintei Ecaterina de Siena (1347–1380)[6], respectiv a mărturiilor despre viața sfintei lăsate de discipoli și devoți, la care ne vom referi sub termenul generic de *Caterinati*.[7] Urmărim, astfel, mai multe ipostaze ale trupului, de la discursul impersonal, la cel particularizant, de la imaginea unui trup-închisoare a spiritului, la cea a unei materii transformate de grația divină. Prezenta analiză se situează în continuarea unor studii generale pe diverse teme și aparținând unor domenii de cercetare diferite.[8] Pe lângă

---

2 Idem, „Trup și suflet”, în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (coord.), *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 774.

3 Jean-Noël Vuarnet, *Dumnezeul femeilor*, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 169–170.

4 Jean Delumeau, *Păcatul și frica: culpabilizarea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, Editura Polirom, Iași, 1998, volumul II, p. 148.

5 Discutând teoria Carolinei Walker Bynum la care ne vom referi în cele ce urmează, Christiane Klapisch-Zuber subliniază că misticele de la sfârșitul Evului Mediu propun un „alt model de feminitate”, al căror trup slab și suferind reprezintă umanitatea lui Hristos răstignit. Christiane Klapisch-Zuber, „Masculin/feminin”, în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (coord.), *op. cit.*, p. 445.

6 Mistică italiană, canonizată în 1461, declarată Doctor al Bisericii în 1970.

7 Surse primare: Tommaso Nacci Caffarini, *Vita di S. Caterina da Siena scritta da un divoto della medesima con il supplemento alla vulgata legenda di detta santa,* Ambrogio Ansano Tantucci (ed.), Stamperia di Luiggi e Benedetto Bindi, Siena, 1765; S. Caterina da Siena, *Il Dialogo*, Testi Cateriniani I, Giuliana Cavallini (ed.), Cantagalli, Siena, 1995; *Lettere di Caterina da Siena*, P. Misciattelli (ed.), Marzocco, Firenze, 1939, lucrarea conținând și o anexă cu scrisori ale discipolilor (citate mai departe ca *Lettere dei discepoli...)*; S. Caterina da Siena, *Le Orazioni*, Testi Cateriniani IV, Giuliana Cavallini (ed.), Edizioni Cateriniane, Roma, 1978; Blessed Raymond of Capua, *The Life of Saint Catherine of Siena*, James Duffy and Co., Dublin, s.a., căreia i se anexează unele izvoare primare, inclusiv bula de canonizare (anexele acestei lucrări vor fi citate mai jos ca *Appendix*). Alte surse primare, scrisori ale discipolilor și poeme dedicate sfintei sunt cuprinse în anexele lucrării lui Alfonso Capecelatro, *Storia di S. Caterina da Siena e del papato del suo tempo*, Tipografia liturgica di S. Giovanni, Roma-Tournay, 1886, care vor fi citate drept *Schiarimenti...*.

8 Cf., în ordine tematică: André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (coord.), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Edizioni Paoline, Roma, 1993; Giuliana Cavallini, „La verità nell’ascesi cateriniana”, Roma, 1974, manuscris, 22 pag, accesat pe site-ul Centrului Internațional de Studii

coroborarea surselor cu o literatură secundară eterogenă, în încercarea de a realiza o investigație de tip istoric, originalitatea lucrării de față constă în trasarea unor perspective multiple asupra trupului și, nu în ultimul rând, asupra sanctității.

Câteva considerații metodologice

Potrivit viziunii contemporane, valorile care nu sunt recuperate de știință se prăbușesc și tot ceea ce nu este conform cu rațiunea este considerat a fi mistificare și suspectat că ascunde un truc.[9] În condițiile în care succesele științei ne-au convins că nu există realitate dincolo de rațiune, istoricul este provocat să se detașeze de această paradigmă și să încerce să o reconstituie pe cea a contemporanilor evenimentelor narate, să prezinte convingerile lor și să le exploreze în contextul viziunii lor despre lume.[10]

În al doilea rând, ne confruntăm cu o problemă referitoare la reprezentativitatea și chiar la autenticitatea informațiilor oferite de sursele hagiografice, în condițiile în care acestea sunt encomiastice și urmăresc un scop bine definit: canonizarea. Mergând pe urmele considerațiilor metodologice ale lui Stanko Andrić, subscriem opiniei potrivit căreia utilizarea unui *topos* nu este sinonimă cu introducerea în text a unui episod fictiv, ci indică mai curând existența unui anumit model de sanctitate avut în vedere de hagiografi și imitat de cei care aspiră să devină sfinți.[11] Pe de altă parte, trebuie să constatăm că există o diferență considerabilă între imaginea pe care o transmit hagiografii despre femeile sfinte,

---

Cateriniene, http://www.centrostudicateriniani.it, în data de 16.01.2015.; Maria degli Angeli Gambirasio, „La via della Verità come irradiazione apostolica", Roma, 1975, manuscris, 17 pag, accesat pe site-ul precedent, la aceeași dată; Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *op. cit.*; James H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Alcan, Paris, 1930; Herbert Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*, White Crow Books, 2013 (ediția princeps: 1952); Aimé Michel, *Metanoia. Fenomenele fizice ale misticismului*, Editura Nemira, București, 1994; Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, New York, 1991; Eadem, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1987; Elizabeth Alvilda Petroff, *Body and Soul: Esseys on Medieval Women and Mysticism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1994; Emily A. Holmes, *Flesh Made Word: Medieval Women Mystics, Writing and the Incarnation*, Baylor University Press, s.l., 2013; Rudolf M. Bell, *Holy Anorexia*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

9 Aimé Michel, *op. cit.*, p. 11.

10 Chiar dacă faptele considerate miraculoase în Evul Mediu își pot găsi în zilele noastre explicații științifice, trebuie să ne aplecăm asupra sensului cu care erau investite în epocă. André Vauchez, „Miracolul", în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (coord.), *op. cit.*, p. 475. Cf. și Bernard McGinn, „The Changing Shape of Late Medieval Mysticism", în *Church History,* vol. 65, nr. 2, iunie 1996, p. 202.

11 Stanko Andrić, *The Miracles of Saint John Capistran*, Central European University Press, Budapest-New York, 2000, p. 72.

exaltându-le trupul, respectiv imaginea de sine a acestora din urmă.[12] Însă atât gândirea mistică, cât și textele care relatează experiența mistică admit cauzalitatea supranaturală, miracolele, și au convingerea manifestării lui Dumnezeu pe pământ, aspecte care ne dezvăluie mentalitatea epocii.[13]

Trupul – închisoare a spiritului

În teologia cateriniană, scopul ultim este unirea cu voința divină, identificarea cu aceasta, pornind de la premisa potrivit căreia condiția umană este mizeră și ruptă de Dumnezeu.[14] În vederea uniunii dintre sufletul uman și creatorul său este necesară renunțarea la iubirea de sine, la voința proprie, egoistă–în speță la voința senzitivă (*volontá sensitiva*), prin care se înțelege atașamentul față de existența trecătoare, față de plăcerile trupești, din care iau naștere viciile.[15] Soluția pe care sfânta o vehiculează constă în ura față de sinele egoist și față de trup și detașarea față de lume,[16] prin cultivarea umilinței și a carității,[17] aceasta din urmă fiind prototipul iubirii divine, la care omul poate accede punându-se în serviciul semenilor.

Sfânta sieneză face o diferențiere netă între planul divin și cel lumesc. Primul este domeniul perfecțiunii, al adevăratului bine, al adevăratei iubiri și fericiri. Pe de altă parte, omul aflat în disonanță cu voința divină este sclavul trupului, viețuiește în sfera lumească, aflată sub puterea diavolului, egoistă, păcătoasă, demnă de dispreț.[18] Orice mijloc îmbrățișat cu scopul îndumnezeirii este binevenit și ontologic pozitiv, indiferent de semnificația sa pe scara de valori umană.[19]

În aceeași ordine de idei, Ecaterina face distincția dintre trupesc și sufletesc–recunoscându-i sufletului potențialul îndumnezeirii, distincție ce implică și o valorizare

---

12 Elizabeth Alvilda Petroff, *op. cit.*, p. ix. Cf. și Emily A. Holmes, *op. cit.*, passim.

13 Cf. Aimé Michel, *op. cit.,* pp. 64–65, 133.

14 *The Life...*, p. 9. Adesea, aceasta este dublată de dorința de a fi absolvită de condiția trupească. *Il Dialogo...* CLXVII, p. 186; rugăciunea XVI, *Le Orazioni...*, p. 20. Cf. și *Supplemento...*, pp. 97, 114–125. În viziunea sfintei, tocmai această condiție corporală degradată împiedică fuziunea deplină cu Hristos. María del Mar Graña Cid, „Mística feminina e semellanza das mulleres con Cristo A propósito de santa Catarina de Siena", în *Revista galega de pensamento cristián*, nr. 16, mai-iunie 2009, p. 77.

15 *The Life...*, pp. 44–45. Cf. și *Il Dialogo...*: IV, p. 5, LXXXV, p. 75; CXXVI, p. 121.

16 *Lettere...*: scrisoarea XCV, p. 300; scrisoarea CXLIX, p. 458.

17 *Il Dialogo...* IV, p. 4; VII, p. 7; LXIII, p. 53. *Lettere...*: scrisoarea L, p. 157.

18 *Il Dialogo…* CXXXVI, p. 141. *Lettere...*: scrisoarea XXVIII, p. 80, în care lumea, carnea și diavolul sunt catalogați drept inamicii omului; scrisoarea CLXXXII, p. 557 și scrisoarea CCXVIII, p. 680.

19 Sfânta obișnuiește să asocieze două noțiuni aparent antitetice: „beato e doloroso". Scrisoarea LXV, *Lettere...*, p. 199; rugăciunea XVI, *Le Orazioni...*, p. 20.

etică; pentru a evita ca senzualitatea să se impună în detrimentul spiritului, aceasta trebuie anihilată, deoarece ea este aducătoare de moarte.[20]

Într-o interpretare radicală a dialecticii pauline, potrivit căreia legea mădularelor este contrată legii divine (Romani, 7:23), iar creștinul slujește cu mintea legea lui Dumnezeu și cu trupul legea păcatului, Ecaterina proiectează imaginea unui trup viciat, închisoare și dușman al omului.[21] În vederea răscumpărării păcatelor, trupul trebuie înfrânat, pentru a ucide voința perversă și a se supune voinței divine.[22] Exemplul acestei atitudini, de ură față de păcat și de răscumpărare a păcatului prin pedepsirea corpului este dat de însuși Hristos, pe cruce.[23]

Trupul: iremediabil damnat?

Dialogul Ecaterinei de Siena abundă în referiri la trup, în multiple ipostaze: plângând, sângerând, arzând sau supurând.[24] Deseori, trupul este prezentat ca fiind abject, este insultat și disprețuit; însă omului i s-a dat posibilitatea de a depăși orice încadrare corporală sau temporală și de a fi una cu Hristos cel încarnat.[25] Astfel, condiția corporalității nu este un obstacol insurmontabil, întrucât omul poate face abstracție de ea încă din timpul vieții, ajungând să cunoască–prin umilință și caritate, încununate de grația divină–binele suprem.[26] În operele sfintei, deși trupul muritor este separat de Dumnezeu, uniunea mistică este descrisă în termenii fuziunii trupești.[27] Ca orice altă experiență umană, trăirea mistică

---

[20] Ecaterina arată că nu trupul, ci doar sufletul rațional poate primi grația divină. Rugăciunea XVI, *Le Orazioni...*, p. 21. Cf. *Il Dialogo...* XCVIII, p. 89; rugăciunea XI, *Le Orazioni...*, p. 11; *Lettere...*: scrisoarea XXI, p. 56; scrisoarea LXXXIV, p. 265. Gândirea medievală se folosește frecvent de opoziția dintre trupesc/carnal, temporal, material, pe de o parte, respectiv ceea ce ține de spiritual, pe de altă parte. Jean-Claude Schmitt, *art. cit.*, p. 781.

[21] *Il Dialogo...* CXLV, p. 154; CLXVII, p. 185–186. *Lettere...*: scrisoarea CLXXXIX, pp. 581–582; scrisoarea CCXCIV, p. 927.

[22] *Ibidem:* scrisoarea CCXCIV, p. 927; scrisoarea CCLXXXVII, p. 906.

[23] Rugăciunea 1, *Le Orazioni...*, p. 1. Cf. și scrisoarea CCXCIX, *Lettere...*, pp. 943–944.

[24] Tina Beattie, *Theology after Postmodernity: Divining the Void-a Lacanian Reading of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 364. Cf. *Il Dialogo...*, passim, mai ales capitolele XLII-XLIX.

[25] Tina Beattie, *op. cit.*, pp. 377–378.

[26] *Il Dialogo...* CXLV, p. 154. Cf. și rugăciunea XII, *Le Orazioni...*, p. 15.

[27] Tina Beattie, *op. cit.*, p. 379. Sfânta folosește, spre exemplu, metaforele hrănirii sau îmbăierii cu sângele lui Hristos, a gustării lui Dumnezeu. Spre deosebire de misticismul abstract din Evul Mediu timpuriu, începând din secolul al XII-lea, curentul mistic occidental marșează pe imaginile inimii și a trupului. Jean-Noël Vuarnet, *op. cit.*, p. 165. Din aceeași perioadă, relația între credincios și Hristos este descrisă ca o apropiere intimă, în acord cu terminologia din *Cântarea Cântărilor*. Peter Dinzelbacher, „Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel Medioevo", în Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (coord.), *op. cit.*, p. 71.

este și ea mediată de dimensiunea fizică a existenței și exprimată prin intermediul acesteia. În religia creștină, perceperea mesajului divin nu vizează numai planul interiorității, întrucât acesta este conceput drept Cuvânt întrupat, Dumnezeu rezidând, prin persoana lui Hristos, în mijlocul creației.[28]

Astfel, pentru Ecaterina, Dumnezeu este trup. Antidotul cărnii mortale, imunde, nu este altul decât trupul lui Hristos și reiterarea sacrificiului său.[29] Această reprezentare, oricât de paradoxală ne-ar părea, este imaginea tipică, bivalentă, pe care omul medieval o proiectează asupra trupului. Metaforele trupului sunt cele mai accesibile artificii retorice ale autorilor medievali, iar concretizarea spiritualului în termenii unei somatizări este o soluție de comunicare omniprezentă în epocă.[30] Cu alte cuvinte, corpul se pretează unor interpretări diferite, este un simbol plurivalent: un simbol al salvării și, în același timp, un *memento* al tentațiilor lumești, al păcatului.[31]

Mortificarea trupului

După cum am putut vedea mai sus, pentru Ecaterina de Siena reprimarea cărnii nu este suficientă.[32] În ceea ce o privește, însă, sfânta consideră ascetismul o manieră de a se apropia de Dumnezeu.[33] În consecință, ea se supune la numeroase privațiuni și mortificări în virtutea urii față de sinele păcătos și rupt de Dumnezeu: post, privarea de odihnă și de somn, flagelarea sau înfierarea trupului cu lanțuri și brâuri de fier etc.[34] Înfrânarea și mortificarea trupului constituie, astfel, mijloace ale perfecționării, în măsura în care aceste practici sunt însoțite de discreție și umilință, precum și de dorința de a anihila astfel propria voință și nu de a-și exhiba reușitele.[35]

---

[28] Hans Urs von Balthasar, apud. Philip A. Mellor, „Self and Suffering: Deconstruction and Reflexive Definition in Buddhism and Christianity", în *Religious Studies*, vol. 27, nr. 1, martie 1991, p. 54.

[29] Alessandra Bartolomei Romagnoli, „Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena" în Lino Leonardi e Pietro Trifone (coord.), *Dire l'inefabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2006, p. 220. Cf. Scrisoarea CCLVI, *Lettere...*: scrisoarea CCLVII, p. 789; scrisoarea CCLVII, p. 802.

[30] Jean-Claude Schmitt, *art. cit.*, p. 780. Spre exemplu, sfânta Ecaterina se referă la hrana sufletului, care ajunge în stomacul inimii. *Il Dialogo...* LXXVI, pp. 65–66.

[31] Caroline Walker Bynum, *„Holy Feast..."*, pp. 245–250.

[32] *Il Dialogo...*: IX, p. 9; CIV, pp. 95–96. Cf. și scrisoarea LXV, *Lettere...*, pp. 201–202, precum și *Supplemento...*, p. 225. În corespondența sa, sfânta recomandă adesea moderația cu referire la tratamentul aplicat trupului. *Lettere...*: scrisoarea LXV, p. 202, scrisoarea CLXXIV, p. 539, scrisoarea CCXIII, p. 659; *Il Dialogo...*XCIX, p. 90.

[33] Meghan Furth, „Holy Alliance: Saint Catherine of Siena and the Paradox of Flesh", în *Carte Italiane*, nr. 1 (14), 1994, p. 82.

[34] *The Life...*, pp. 25–26, 38. *Vita di S. Caterina...*, pp. 4–5.

[35] *Il Dialogo...*XCIX, p. 90.

Cu toate acestea, pentru a fi recognoscibilă, opțiunea sanctității se etalează la nivelul trupului: „controlat, chinuit, dominat, trupul este realitatea fizică în care parcursul spiritual este înscris în mod cât se poate de evident."[36] Mai mult decât atât, literatura teologică și morală a epocii tinde să reducă femeia la trupul său, ce trebuie controlat cu necesitate, prescriindu-i-se acesteia castitatea și abstinența,[37] trupul feminin fiind asociat în mod predilect cu sexualitatea și cu disponibilitatea de a ceda tentațiilor cărnii. Cu atât mai mult, pentru femeile care aspiră să ducă o viață profund religioasă există un orizont de așteptare care reclamă ascetismul. În mediile religioase din secolul al XIV-lea, cu precădere în conventele feminine dominicane, disponibilitatea spre mortificare este un loc comun.[38] Astfel, practicile devoționale ale Ecaterinei sunt circumscrise modelului mendicant de pietate feminină.

Modelul feminin de sanctitate este unul ascetic, dar în egală măsură este și unul mistic[39], perfecțiunea feminină fiind caracterizată de totalul abandon de sine în favoarea voinței divine.[40] Astfel, femeile sfinte duc o viață profund spiritualizată, în care înțelepciunea le este revelată, hrana este de natură euharistică, iar mortificarea trupului le permite să se identifice cu Mântuitorul suferind.[41]

Vocația religioasă a Ecaterinei debutează foarte devreme și se manifestă printr-un deosebit atașament față de Dumnezeu și Biserică, viziuni, depunerea votului de castitate, caritate, post și diverse austerități impuse trupului. Moartea surorii sale, Bonaventura, care o învățase să acorde atenție înfățișării și să-și împodobească trupul, îi insuflă convingerea că această atitudine este păcătoasă.[42] Un moment de maximă intensitate este voiajul la băi; prin atitudinea sa, prin obstinația cu care își mortifică trupul cu această ocazie, își convinge

---

[36] Sofia Boesch Gajano, „Sfințenia", în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (coord.), *op. cit.*, p. 734.

[37] Christiane Klapisch-Zuber, *art. cit.*, p. 445.

[38] Peter Ochsenbein, „Mistica della sofferenza nei conventi femminili domenicani del secolo XIV secondo l'esempio di Elsbeth di Oye", în Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (coord.), *op. cit.*, p. 399.

[39] André Vauchez, *op. cit.*, p. 354.

[40] *Ibidem*, p. 384.

[41] *Ibidem*. Putem identifica un veritabil tipar comportamental pe care Ecaterina îl împărtășește cu alte sfinte: devoțiunea euharistică, acceptarea hranei cu gust sau consistență alterată, dorința de a se urâți, dar și o serie de idei și frământări comune, cum ar fi teama de a nu fi influențată de diavol, tentațiile diabolice, sentimentul acut al păcatului și dorința ardentă de a obține mântuirea, dublată de convingerea nevredniciei. Rudolf M. Bell, *op. cit.*, pp. 76–77.

[42] Cf. *The Life…*, pp. 5, *sqq.* Rudolf M. Bell pledează în favoarea importanței mediului psiho-familial în formarea atitudinii Ecaterinei față de trup și de păcat. Moartea unei alte surori, Giovanna, numită astfel după geamăna Ecaterinei care pierise la scurt timp după naștere, accentuează sentimentul de vinovăție al sfintei și declanșează dorința sa de a le oferi viața eternă, cu alte cuvinte, de a se transforma în salvatoarea sufletelor lor. Rudolf M. Bell, *op. cit.*, pp. 38–41. Pe de altă parte, punctează istoricul american, mortificarea trupului este o armă în lupta pentru autonomie purtată de o femeie într-o societate patriarhală. *Ibidem*, p. 51.

mama să îi permită, după îndelungi împotriviri, să îmbrace veșmântul Surorilor Penitenței ale sfântului Dominic. De fapt, mama sa Lapa o duce la băi pentru a o distrage de la stilul de viață dur pe care și-l impusese, însă nu obține rezultatul scontat: Ecaterina se scaldă în apă sulfuroasă, provocându-și grave arsuri.[43] Astfel, aceasta refuză trupului orice alinare și confort; totodată, din acest episod rezultă că trupul este canalul de comunicare prin care Ecaterina își pledează, cu succes, cauza.[44] Așadar, după cum afirmă Caroline Walker Bynum, principalul mijloc prin care femeile se pot manifesta este manipularea corpului.[45]

Mortificarea trupului face parte dintr-un program de pregătire, de spiritualizare, cu scopul apropierii de Dumnezeu și al obținerii mântuirii, în virtutea convingerii că puritatea sufletului depinde de reușita în gestionarea trupului. Din perspectiva sfintei, pregătirea trebuie să fie perpetuă, iar tensiunea resimțită din pricina sentimentului acut al păcatului și a convingerii nevredniciei nu încetează să-i însoțească parcursul spiritual și penitențial, până la sfârșitul vieții.[46]

Trupul glorificat

Prin negarea sinelui–izolare, tăcere, umilință absolută, macerarea trupului, Ecaterina se constituie ca o non-existență, ca o potențialitate asupra căreia Dumnezeu poate opera o transformare ontologică radicală.[47] Dacă sfânta nu depășește niciodată tensiunea căii ascetice, *Caterinati* aveau convingerea că pregătirea sfintei a fost încununată de succes, prin aceea că a ajuns la un grad de totală spiritualizare, viața sa devenind un parcurs continuu de contacte nemijlocite cu divinitatea și de miracole.[48] În sens mistic, trupul ei încetează să se rezume la propria corporalitate, pentru a deveni „trup-însemn sau trup-limbaj, trup-mediator, trup-excedat."[49] În literatură, ca și în iconografie, exhibarea trupului sacru se manifestă în spiritul „miraculosului fiziologic".[50] Acest miraculos este de natură să dezvăluie

---

43 *Ibidem*, pp. 29–30.

44 Cf. Alessandra Bartolomei Romagnoli, *art. cit.*, pp. 211–212.

45 Caroline Walker Bynum, „*Holy Feast…*", passim. Cf. și Sofia Boesch Gajano, *op. cit.*, p. 740.

46 Spre sfârșitul vieții, eforturile sale penitențiale au crescut și ele în intensitate. *The Life...*, p. 238.

47 Alessandra Bartolomei Romagnoli, *op. cit.*, pp. 214–215.

48 Paul Evdokimov rezumă astfel această dublă perspectivă: „Văzut de sus, un sfânt este țesut în întregime din lumină; dar văzut de jos, el nu încetează niciodată să lupte." Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale. De la Părinții Pustiei până în zilele noastre*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 237.

49 Jean-Noël Vuarnet, *op. cit.,* p. 165. Emily Holmes arată că femeile mistice se folosesc în scrierile lor de o paradigmă teologică inversată: dacă Hristos s-a încarnat pentru umanitate–altfel spus, Cuvântul a devenit trup–trupul lor devine cuvânt sau mesaj divin, care atestă continua întrupare a divinului. Emily A. Holmes, *op. cit.*, passim.

50 Jean-Noël Vuarnet, *op. cit.*, p. 168.

puterea grației divine asupra materiei și să confirme că destinul omenirii este să fie transfigurată prin grația divină.[51]

Mărturiile despre viața sfintei descriu experiența extazului, devenit pentru ea o cvasi-habitudine; în timpul acestuia, simțurile naturale erau anulate, iar mintea și sufletul sfintei intrau în conexiune directă cu Hristos, ori cu sfinții, cu care dialoga.[52] Apropierea intimă de Hristos, familiaritatea cu acesta, care se consumă în timpul extazelor, este descrisă în literatura hagiografică ca o vecinătate fizică. Un fapt care marchează relația privilegiată cu Mântuitorul, anticipând momentul uniunii depline este mariajul mistic.[53] Începând din acest moment, sufletul său a fost în permanență în contact cu divinitatea, chiar dacă trupul său a rămas în lume.

În viziunea principalului său biograf, Raimondo de Capua, Ecaterina suferă o veritabilă transformare a naturii sale, ca o recompensă acordată de Hristos în urma triumfului ultim pe care l-a repurtat împotriva cărnii.[54] Astfel, primirea grației divine și efectele contopirii cu substanța christică se repercutează asupra trupului, recompensa constând în aceea că hrana divină–sângele din rana Răstignitului–conduce la spiritualizarea Ecaterinei în integralitatea ființei sale. Din acest moment, ea este transfigurată de preaplinul grației divine, ceea ce echivalează cu o obținere în avans a incoruptibilității specifice condiției paradisiace.[55] Astfel,

---

[51] Răzvan Andrei Ionescu, „Miracole la Părinții greci și siriaci", apud Joachim Bouflet, *O istorie a miracolelor. Din Evul Mediu până în zilele noastre*, Editura Cartier istoric, Chișinău, 2009, p. 111. Cf. și Jean-Claude Schmitt, *art. cit.*, p. 776.

[52] De cele mai multe ori, Ecaterinei i se arăta Hristos, însă uneori avea viziuni cu Sfânta Fecioară, sfântul Dominic, sfântul Toma d'Aquino, sfânta Agnes de Montepulciano, sfânta Maria Magdalena, sfântul Ioan Botezătorul sau sfântul Pavel. *Ibidem*, pp. 55, 127. Cf. și *Supplemento...*, pp. 121, *sqq.*

[53] Ecaterina îi cere lui Hristos să îi întărească credința, iar acesta îi răspunde anunțând-o că îi va deveni soție întru credință, întrucât s-a dovedit victorioasă împotriva vanității și a plăcerilor. La celebrarea nunții celeste au participat Sfânta Fecioară, sfântul Ioan, apostolul Pavel, sfântul Dominic și profetul David; Maica Domnului ia mâna Ecaterinei, pe care Fiul său așează un inel. Ecaterina a continuat să aibă inelul și după încetarea viziunii, chiar dacă acesta a rămas invizibil pentru ceilalți oameni. *The Life...*, pp. 57–59.

[54] Episodul, relatat de biograful său, s-a petrecut în felul următor: constatând repugnanța pe care i-o provoca rana unei bolnave, Ecaterina își reproșează această slăbiciune. Prin urmare, își apropie gura de rană, până când depășește dezgustul și triumfă împotriva revoltei naturale a trupului. Mai mult decât atât, bea apa cu care salã rana, resimțind un gust neînchipuit de plăcut. Astfel, reușește să-și controleze trupul, anulându-i reacțiile naturale și înlătură un obstacol semnificativ din calea desăvârșirii sale spirituale. Drept răsplată, Hristos îi oferă să bea propriul sânge, din rana din dreptul coastei. *The Life...*, pp. 86–87, 93, 94. Cf. și *Supplemento...*, p. 136.

[55] Caroline Walker Bynum, „The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages" în *Fragmentation...*, p. 194. Principalii gânditori creștini descriu existența paradisiacă în termenii încetării nevoilor fiziologice care jalonează viața pământească: foame, sete sau somn. Giuseppe Ledda, „Cibi del Paradiso", în G. M. Anselmi e G. Ruozzi (edit.), *Banchetti letterari*, Carocci, Roma, 2011, p. 123.

se vor produce, aproape neîntrerupt, episoadele care marchează fuziunea cu divinitatea, iar funcțiile corporale ale sfintei se vor modifica în întregime.[56]

Schimbul de inimi este primul care decurge din transfigurarea naturii Ecaterinei, având semnificația identificării, a fuziunii totale cu divinitatea. Hristos îi îndeplinește acesteia dorința de a dobândi o nouă voință, totalmente divină, scoțându-i inima din piept și înlocuind-o cu a sa, astfel că trăirile sale extatice, precum și acțiunile exterioare ating un nou nivel de desăvârșire.[57] Tot răspunzând dorinței ei, Hristos îi oferă stigmatele, care rămân invizibile pentru semeni, însă îi provoacă sfintei o durere intensă.[58] Ecaterina experimentează și moartea mistică, în timpul căreia are acces direct și nemijlocit la realitatea celestă.[59]

Cel de-al doilea biograf al sfintei, Tommaso Caffarini amintește și tema sărutului mistic pe care Hristos i-l oferă Ecaterinei, împreună cu o îmbrățișare castă, ca semn al afecțiunii reciproce,[60] precum și ținerea în brațe a Pruncului sfânt, înmânat fecioarei sieneze chiar de către Maica Domnului.[61]

Alte episoade miraculoase, care se înscriu în rândul fenomenelor fizice ale misticismului și care vorbesc despre sustragerea trupului sfintei de la limitele fizice la care este supus trupul uman în condiția sa obișnuită sunt levitația,[62] xenoglosia,[63] *incendium amoris,*[64] *hierognosis,*[65] dar și darul de a vindeca, prin atingere.[66]

---

56 *The Life...*, pp. 95–96, 98, 101,102. Cf. și *Supplemento...*, pp. 118, 187–189. Spre exemplu, un detaliu recurent este cel referitor la exceptarea sfintei de la nevoia de a se hrăni.

57 *The Life...*, pp. 110–112. Mărturia lui Tommaso Caffarini, *Il Processo Castellano...*, p. 136.

58 Într-o duminică, pe când se afla la Pisa, Ecaterina intră în extaz după ce primește împărtășania, fapt obișnuit pentru aceasta. Deodată, sfânta își întinde mâinile și își ridică capul, rămânând astfel nemișcată și cu ochii închiși; după ce își revine în simțiri, îi spune confesorului său, care fusese martor al întâmplării, că a primit stigmatele sacre ale lui Hristos Răstignit, acesta coborând asupra sa, cu o lumină intensă. *The Life...*, pp. 122–123. Cf. și *Supplemento...*, p. 182, *sqq.*, precum și depoziția lui Tommaso Caffarini, *Il Processo Castellano...*, p. 136. Prin caracterul invizibil al stigmatelor sale, Ecaterina face notă discordantă în peisajul stigmatizaților, acest lucru constituind totodată prilej de controversă, ceea ce ne îndepărtează de bănuiala reproducerii unui *topos*. Cf. Paolo A. Orlandi, *I fenomeni fisici del misticismo*, Piero Gribaudi Editore, Milano, 1996, p. 32.

59 Asemenea sfântului Pavel, Ecaterina este ridicată de Mirele său divin până la cel de-al treilea cer, în timpul unui extaz care s-a prelungit pe durata a trei zile, timp în care sufletul său, absorbit în contemplarea cerului, părea că s-a detașat de trupul inanimat. Revenirea în această lume a fost dificilă, sfânta rămânând conectată o vreme la amintirea vividă a viziunii. *The Life...*, p. 127. Cf. și *Il Processo Castellano...*: mărturia lui Tommaso Caffarini, p. 127; depoziția lui Bartolomeo Dominici, p. 272.

60 *Supplemento...*, p. 172.

61 *Ibidem*, p. 172, respectiv p. 170.

62 *The Life...*, p. 65; *Supplemento...*, p. 89. Cf. și *Il Processo Castellano...*, passim.

63 *The Life...*, p. 115.

64 Termenul se referă la incandescența trupului extaticului. *Supplemento...*, pp. 183–184.

65 Ecaterina avea capacitatea de a detecta ostia neconsacrată, acest tip de cunoaștere fiind transmis de divinitate. *Ibidem*, p. 177. De asemenea, ea citea în sufletele și conștiințele semenilor. *Il Processo Castellano...*, passim.

66 *The Life...*, p. 175, passim. Cf. și *Il Processo Castellano...*, passim.

Trupul unei creștine pioase

După cum am văzut mai sus, curentul mistic feminin din secolul al XIV-lea se caracterizează prin totala spiritualizare a vieții religioase și prin trăirea interiorizată a adevărurilor credinței. Pe de altă parte, aceste femei provenite din ambianța ordinelor mendicante, își circumscriu experiența religioasă unui model de devoțiune externalizată, conform căruia angajamentul spiritual se exprimă prin fapte meritorii și prin manipularea–a se înțelege pedepsirea–trupului.[67] Bine ancorată în epoca sa, Ecaterina este devotată umanității lui Hristos. Cristocentrismul caterinian se traduce prin devoțiune euharistică, dar și prin îmbrățișarea durerii ca mijloc al redempțiunii, practicând o devoțiune axată pe *imitatio Christi*, înțeleasă și asumată cu predilecție drept *imitatio crucis*.

Pentru Ecaterina, devoțiunea euharistică–și euharistia însăși–este un element central al religiozității. Euharistia marchează întâlnirea cu Mirele divin, împlinirea în plan fizic a legăturii spirituale depline pe care o împărtășește cu acesta.[68] Privarea de comuniunea zilnică îi provoca o mare suferință,[69] dar îndeplinirea acestei dorințe permanente și niciodată satisfăcute pe deplin, o făcea să nu aibă nevoie să consume alte alimente.[70] De îndată ce primea ostia, sfânta era transfigurată;[71] pe de altă parte, ea se putea împărtăși fără medierea clerului.[72]

Curentul mistic este caracterizat de reînvierea trendului penitențial, ce înțelege prin *imitatio Christi* asumarea voluntară a suferinței, cu scopul de a crea identitatea dintre sufletul uman și Dumnezeu.[73]

Fondarea creștinismului este legată în mod direct de evenimentul de pe Golgota, astfel că devenirea creștină poartă amprenta crucii.[74] Suferința este, în același timp, condiția fatală a stării de creatură căzută și un mijloc prin care relația omului cu divinitatea a fost reînnodată.[75] Pentru Ecaterina, suferința este o cale prin care omul intră în legătură cu Dumnezeu, întrucât aceasta constituie actul răscumpărător prin excelență, intersecție a trăirii divine și a celei umane.[76] Iubirea de Dumnezeu nu se poate disocia de suferința

---

[67] André Vauchez, *op. cit.*, pp. 388–390, 410.

[68] María del Mar Graña Cid, *art. cit.*, pp. 73–82, 76. Într-o concepție reificatoare a adevărurilor credinței, Ecaterina simțea că, în momentul împărtășaniei, se hrănea cu carne crudă, cu Hristos însuși sau cu sânge. Depoziția lui Tommaso Caffarini, *Il Processo Castellano...*, p. 131.

[69] *The Life...*, p. 97. Cf. și *Supplemento...*, p. 166.

[70] Cf. *Supplemento...*, p. 167.

[71] *The Life...*, p. 225.

[72] *The Life...*, p. 117. *Supplemento...*, p. 185. *Il Processo Castellano...*: mărturia lui Francesco Malavolti, p. 337, dar și depoziția lui Mino di Giovanni, p. 359.

[73] André Vauchez, *op. cit.*, pp. 408–410.

[74] Hans Urs von Balthasar, apud. Philip A. Mellor, *art. cit.*, p. 55.

[75] *Ibidem*, p. 55.

[76] Cf. *Il Dialogo*...IV, V. Dumnezeu îi arată sfintei că, datorită imperfecțiunii condiției sale, omul nu Îl poate cunoaște altfel decât prin suferință. *Ibidem,* LXXXIII, p. 72. Cf. și scrisoarea LXXXVI, *Lettere...*, p. 273; *The Life...*, pp. 141–142; mărturia lui Bartolomeo Dominici, *Il Processo Castellano...*, p. 273.

îndurată în numele Său și spre folosul semenilor, aceasta din urmă apărându-ne ca un cuantificator al unei trăiri inefabile.[77] Experiența suferinței transcende dimensiunea fizică a existenței, fiind întotdeauna sublimată într-o valoare morală; pentru sfântă disponibilitatea de a suferi este mai importantă decât durerea în sine.[78]

Ca și sentimentul de ură față de sinele păcătos și față de trupul care perpetuează viciul, și calea durerii îi este inspirată Ecaterinei de Dumnezeu, răspunzându-i astfel rugăciunilor de a face față tentațiilor demonice.[79] Supunându-se voinței divine, ea se conformează Patimilor, opțiune exprimată simbolic prin alegerea coroanei de spini în locul celei de aur și confirmată prin primirea unei dureri cumplite, în locul rănii din dreptul coastei a lui Hristos.[80] Ecaterina privește suferința ca pe o binecuvântare, o consolare.[81] În ciuda durerilor cumplite care o încercau, sfânta era mereu liniștită și binedispusă.[82]

Pe de altă parte, în continuarea exemplului cristic, a suferi înseamnă a servi, suferința fiind caritatea prin excelență.[83] Așa cum Hristos a preluat asupra corpului său pedeapsa pentru păcatele umanității, Ecaterina se roagă ca Domnul să răscumpere păcatele semenilor prin suferințele sale, grație de care va beneficia după contopirea mistică cu Hristos.[84]

În cazul Ecaterinei de Siena, asumarea suferinței nu se dorește a fi un act de voință, care să vină în contradicție cu idealul supunerii,[85] ci un efort cuprins în cadrul comandamentelor divine și o manieră de a-și trăi destinul pe care Mântuitorul i l-a rezervat și i l-a revelat în viziuni.[86] În scrisorile Ecaterinei este omniprezentă ideea „conformării cu Hristos cel Răstignit" (*conformarsi con Cristo crocifisso)*, care trebuie înțeleasă ca un îndemn de a îmbrățișa durerea. În aceeași ordine de idei, din faptele sale excepționale, atât discipolii, cât și ea însăși rețineau mai degrabă gloria și omnipotența Creatorului, decât meritele unui

---

[77] *Il Dialogo...,* V, p. 5; CXLV, pp. 154, *sqq.*

[78] Scrisoarea CCXXV, *Lettere...*, p. 710, *Il Dialogo...*III, p. 3.

[79] *The Life...*, pp. 49, 298; *Il Dialogo...*III, p. 3.

[80] *The Life...*, p. 89.

[81] *Il Processo Castellano...*: depoziția lui Tommaso Caffarini, p. 149; mărturia lui Bartolomeo Dominici, p. 273; mărturia lui Francesco Malavolti, p. 338. Cf., de asemenea, *The Life...*, p. 108; respectiv *Il Dialogo*...CXXXVII, p. 142.

[82] *Supplemento...*, p. 117; *The Life...*, passim; *Il Processo Castellano...*, passim.

[83] Caroline Walker Bynum, *„Holy Feast…"*, pp. 171, 179. *Il Dialogo*... IV, p. 5, V, p. 5.

[84] *Il Dialogo*... II, p. 2; *Le Orazioni...:* rugăciunea XIV, p. 19, rugăciunea XXVI, p. 30; scrisoarea CCCXXXI, *Lettere...*, p. 1065. Cf. și *The Life...*, p. 252; *Supplemeto...*, p. 133. Cf. și *Il Processo Castellano...*: depoziția lui Tommaso Caffarini, pp. 138–139; precizări suplimentare la depoziția lui Bartolomeo Dominici, p. 299. Referitor la capacitatea de a suferi în contul păcatelor semenilor, cf. *The Life...*, pp. 96–97, 147–148; *Supplemento...*, pp. 189–190, 223; mărturia lui Pietro di Giovanni Ventura, *Il Processo Castellano...*, p. 354.

[85] James H. Leuba, *op. cit.,* p. 228.

[86] Cf., de exemplu, scrisoarea XXI, *Lettere...*, p. 56. Atitudinea este aceeași în cazul mai multor femei mistice. Peter Ochsenbein, *art. cit.*, p. 413.

individ, ale cărui virtuți nu sunt altceva decât repercusiuni ale grației divine.[87] În aceeași notă, misiunea sa publică debutează din inițiativă divină, atunci când voința, ca și trupul său îi aparțin deja Creatorului și constituie mijloace de acțiune ale acestuia.[88] În apropierea morții, ea decretează că faptele sale nu s-au datorat vanității, ci a acționat în onoarea și pentru gloria lui Dumnezeu.[89]

De la trup pieritor la sfinte relicve

Dincolo de ipostaza trupului glorificat, prin care este exhibată grația divină, *Caterinati* aduc în discuție dimensiunea carnală și perisabilă a trupului sfintei. Prima ar fi, așadar, o stare excepțională, la care sfânta are acces, dar care nu este nici totală, nici permanentă, întrucât trupul său experimentează durerea, boala, degradarea. Trupul sfintei are o înfățișare cadaverică, fiind măcinat de suferințe.[90] În ultimele sale zile, Ecaterina avea aspectul unui schelet din care transpărea imaginea morții.[91]

După moartea sa, care survine la 29 aprilie 1380, faima Ecaterinei de Siena a crescut vertiginos. Trupul său neînsuflețit a fost venerat de o mulțime de credincioși în cele trei zile dinaintea înmormântării.[92] Trupul Ecaterinei a rămas intact și a secretat un miros plăcut, astfel încât extremitățile sale păreau a fi ale unei ființe vii.[93]

Trupurile sfinților apar ca „icoane vii"[94] ale acțiunii miraculoase a lui Dumnezeu, care reflectă astfel gloria divină, invitând la conversiunea sufletului și anunțând împărăția lui Dumnezeu.[95] Relicvele trebuie onorate în virtutea faptului că trupul sfântului este sacru, întreaga ființă a sfântului fiind pătrunsă de lumina divină, care continuă să se reflecte și asupra rămășițelor pământești.[96] Întrucât asupra sfântului a fost operată o metamorfoză spirituală și trupească deopotrivă, asupra sa se transferă și capacitatea de a acționa el însuși asupra naturii și de a înfăptui miracole.[97]

---

87 *The Life...*, p. 54. Și din corespondența adresată sfintei reiese o asemenea atitudine. Scrisoarea II, *Lettere dei discepoli...*, pp. 1289–1290. Cf. și *Il Processo Castellano...*: mărturia lui Angelo Salvetti, p. 367; mărturia lui Bartolommeo di Ravenna, p. 244.

88 Cf. Alessandra Bartolomei Romagnoli, *op. cit.*, p. 215.

89 *The Life...*, p. 267.

90 Literalmente, el afirmă că trupul sfintei părea „ieșit din mormânt". *Ibidem*, p. 252.

91 *Appendix*, p. 362.

92 *The Life...*, pp. 277–278. Cf. și Alfonso Capecelatro, *op. cit.*, p. 489.

93 *Supplemento...*, p. 232. Cf. și scrisoarea lui Barduccio, *Appendix*, p. 366.

94 Expresia este uzitată și de Gian Balsamo, care afirmă că, pentru discipolii săi, trupul Ecaterinei era o icoană vie. Gian Balsamo, „Figural Literalism: Metaphor, Altruism and Alterity in Dante and Caterina da Siena", în *Exemplaria,* nr. 18 (1), Spring 2006, p. 19.

95 Joachim Bouflet, *op. cit.*, pp. 99, 112, 148.

96 Maria Stelladoro, „Significato, ruolo, potere e culto delle reliquie" în Jean-Luc Deuffic (edit.), *Reliqes et sainteté dans l'espace médiéval, PECIA Resources en médiévistique*, vol. 8–11, 2005, pp. 73–74, 76.

97 *Ibidem*, p. 73.

Înmormântat inițial în cimitirul bisericii Santa Maria sopra Minerva,[98] trupul Ecaterinei va fi mutat, în anul 1385, în incinta bisericii, din inițiativa confesorului său, devenit magistru general al Ordinului dominican; aceasta constituia o mare onoare, acordată numai defuncților iluștri. Încă din primele decenii de la moartea sfintei, relicvele sale au fost dorite de credincioși, făcând obiectul unor transferuri sau donații.[99]

Concluzii: ipostazele multiple ale trupului

În scrierile sale, Ecaterina nu-și relatează experiența personală, sugerând doar contactul direct și nemijlocit cu divinitatea. În tradiția abrahamică, misticii transmit un mesaj dinspre Cer spre pământ, considerându-se simpli mesageri ai lui Dumnezeu.[100] Din acest discurs impersonal se desprind două ipostaze, conforme cu paradoxul pe care creștinismul medieval îl vehiculează referitor la trup: pe de o parte, observăm trupul damnat ca urmare a păcatului originar și, pe de alta, trupul răscumpărător al lui Hristos.

În ceea ce îi privește pe *Caterinati*, aceștia se referă în mod explicit la experiența sfintei Ecaterina–sau, cel puțin, la ceea ce înțelege și selectează fiecare dintre ei din contactul cu o persoană excepțională, în a cărei viață descoperă semne ale prezenței divine. Astfel, aceștia descriu un trup glorificat, transfigurat de grația divină, dar nu le scapă din vedere nici suferința și degradarea acelui trup.

În altă ordine de idei, putem contura două ipostaze ale sanctității, reflectate de viziunea Ecaterinei de Siena asupra trupului, respectiv de cea a discipolilor săi. În primul rând, o sanctitate *in statu nascendi*, caracterizată de propensiunea față de ascetism, de asumarea voluntară a durerii ca parte integrantă a procesului de *imitatio crucis*, subsumate unui program de pregătire spirituală, trăit cu dramatismul convingerii nevredniciei. Pe de altă parte, *Caterinati* sunt convinși că au fost martorii sanctității autentice, fiind, în egală măsură, impresionați de efectele revărsării grației divine asupra Ecaterinei, vizibile inclusiv la nivelul trupului.

---

98 Ecaterina își petrecuse ultimii doi ani din viață la Roma, într-o casă din apropierea bisericii Santa Maria sopra Minerva, principalul edificiu de cult dominican din oraș. Gerald Parsons, *The Cult of Saint Catherine of Siena. A Study in Civil Religion*, Ashgate Publishing, Hampshire-Burlington, 2008, p. 15.

99 Cf. depozițiile lui Stefano Maconi și Tommaso Caffarini, *Il Processo Castellano...*; dar și Gerald Parsons, *op. cit.*, p. 15; Alfonso Capecelatro, *op. cit.*, pp. 498–499.

100 Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007, pp. 241–242. În Evul Mediu târziu se distinge și un altfel de discurs mistic, acela care privilegiază relatările de tip autobiografic. Bernard McGinn, *art.cit.*, p. 213.

O activitate sub semnul evanghelizării. Conceptul de „misiune catolică” în secolele XVI–XVII: evoluții, particularități

Drd. Diana-Maria DĂIAN

Abstract

The régime of the medieval Christianity where the frontiers of Christianitas inclined to coincide with those of Ecclesia, did not deal with a missionary problem, a fortiori a missio ad extra. The epoch of the Catholic modern missions was opened by the travels and the geographic discoveries of the two great powers, Spain and Portugal, launched in conquering new territories and proclaiming that the main goal of their policy should have been the transfer of the Christian faith and civilization within the areas habited by the Pagan and "Barbarian" populations. The most important moment within the evolution of the Catholic modern mission was represented by the foundation of the Congregation De Propaganda Fide (1622). Initially, the Congregation was given a double function: to protect the Catholic faith from the so-called "infidels" (missio ad gentes/missio ad extra) as well as to foster the sacred patrimony of faith in the areas devastated by heresy (missio ad intra). At the same time, the idea of a "domestic mission" was brought into discussion, an aspect related to the new demand of re-evangelizing the people of the antique Christianity, which would receive from the seventeenth century the structured expression of the "popular missions" or "missions of the poor".

From this point of view, the present research proposes to outline the evolution of the idea of "Catholic mission", the crisis of the model of conversion predominantly based on baptizing the entire community, but also the importance given to the promotion of an educated clergy shaping the concept of mission as a constant preoccupation of a specialized corpus that should make use of particular methods and residences. Secondly, the analysis intends to emphasize the new meanings gained by the missionary activity: except from the physic place, mission has also meant a ministry instituted periodically as a direct consequence of gaining the support from the local nobility. Finally, the study aims to bring into discussion the period between the second half of the seventeenth century and the first half of the eighteenth century, the so-called "golden age" of the Catholic missions within Europe, when the missionary activity has appeared to be not only the force of the Catholic renewal, but also an important factor of challenging the Roman Church.

Key-words: Trento, Counter-reformation, Catholic propaganda, missionary strategies, pastoral activity

În primele 15 secole ale erei creștine, variații ale cuvântului latin *missus (mittere)*[1] au apărut rar, în teologia trinitară, și doar doi „misionari" au fost cunoscuți ca atare: Iisus și Duhul Sfânt, ambii trimiși de Dumnezeu. Cei mai timpurii autori (Ignatie al Antiohiei, Iustin Martirul) foloseau termenul „apostol" care deriva din grecescul *ἀποστέλλειν* (*apostellein*) și care însemna „a trimite".[2] Termenul „apostol" a fost utilizat de Biserică pentru a denumi persoanele care erau trimise de Dumnezeu pentru a propovădui Evanghelia în rândul „necreștinilor" și pentru a pune bazele bisericilor creștine în teritoriile în care își desfășurau activitatea pastorală.

Rădăcinile ideii de misiune[3], înțeleasă ca mișcare ritualizată a grupurilor umane în parcursul sacru al procesiunii, pot fi identificate în practica pelerinajului.[4] Misionarul

[1] *Introduction to Missiology*, p. 5, http://mauro.asia/mauro-asia/userfiles/file/Introduction%20to%20Missiology/Textbook%202014%20Hoc%20Vien%20Phanxico.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 12:09.

[2] Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 12.

[3] Concluzia uneia dintre cele patru narațiuni despre viața lui Iisus consta în porunca dată de acesta apostolilor de a evangheliza, de a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu. Povestea a fost continuată în Faptele Apostolilor care arătau primele tentative de evanghelizare ale creștinilor în afara Țării Sfinte. Creștinismul trebuia să fie așadar o religie misionară. În ceea ce privește perioada apostolică și romană, Plinius motiva că Roma a fost aleasă din voință divină, deoarece *sparsa congregaret, imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret*. Răspândirea noii credințe, care dădea un sens înalt vieții, era susținută și de Sfântul Paulin de Nola (secolul al V-lea): *Barbari discunt resonare Christum corde romano*. Prima perioadă a misiunilor catolice-apostolică romană-a fost o perioadă caracterizată de o mare libertate de acțiune. Regula Sfântului Benedict dădea un cod vieții monastice, organizând abațiile sub o formă autonomă ca focare ale culturii religioase și umaniste și adăugând la viața contemplativă viața activă prin promovarea artelor, a meșteșugurilor și a agriculturii. Abațiile benedictine au fost transplantate prin Sfântul Willibrord de Utrecht în Frisia, prin Sfântul Bonifaciu (supranumit „apostolul germanilor") în Germania și prin Sfântul Augustin de Canterbury în Anglia, devenind marile instrumente misionare ale Evului Mediu timpuriu. Odată cu apariția ordinelor mendicante, acțiunea misionară a luat forma de "sacra spedizione", apărând astfel "missioni esteri" organizate printre „infideli". Termenul de „misiune" a fost aplicat unei largi varietăți de activități și a fost folosit pentru a descrie evanghelizarea *insider*-ilor, dar și a *outsider*-ilor. Misiunea a fost des integrată în ecuația „creștinare" (evanghelizarea în cadrul comunităților care erau oficial sau superficial creștine)-„convertire" (schimbarea spirituală a unui individ), dar nu înseamnă că a existat o diviziune netă între evanghelizarea păgânilor, creștinarea unei comunități oficial creștine și reforma Bisericii, toate acestea fiind fațetele unui singur spectru. Ian Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evanghelisation of Europe. 400–1050*, Longman, London, 2001, p. 3; Celso Costantini, *Scritti, appelli e messaggi misionari*, Morcelliana, Roma, 1943, pp. 17–20.

[4] Pelerinajul a fost un aspect dominant al ritualității începând cu secolul al XI-lea, presupunând punerea în scenă a unui ideal de viață penitențial în vederea reparării păcatelor care marcau traseul real al existenței terestre. Raportul dintre misiunile catolice și pelerinaje a fost unul complex, implicând o serie de elemente comune, printre care se numără ritualizarea spațiului sau parcursul

secolelor XIV-XV a asumat ipostaza de pelerin, dar care nu căuta sanctitatea, ci urmărea să se întâlnească cu credincioșii, se ruga călătorind sau rezolva cazurile de conștiință supuse autorității sale.[5] În bula *Summis desiderantes* (1484)[6], papa Inocențiu VIII utiliza formularea *ut fides catholica nostris potissime temporibus ubique augeatur et floreat* mai degrabă decât *missio*, documentele papale din secolele XIV-XV reținând termenii ***propagatio*** (*fidei propagationem orthodoxae, ad propagationem catholicae fidei, catholicae fidei ac christianae religionis conservationem, augmentum et animarum salutem et praeservationem, ad propagationem Religionum),* ***exaltatio*** *(exaltationem catholicae fidei)*, ***augmentum*** *(augmentum fidei, orthodoxae quoque christianae fidei felicem statum et augmentum),* ***aedificatio*** *(aedificationem Christi fidelium),* ***multiplicare*** *(ad multiplicanda doctrinae semina),* ***dilatatio*** *(Christianitatis dilatationem),* (secolul al XIV-lea), ***corroboratio*** *(ad orthodoxae corroborationem et exaltationem fidei),* ***plantare*** *(plantare Religionum sacram),* ***promulgare*** *(ad promulgatum Evangelium),* ***evanghelizatio***, ***diffundere*** *(verba salutis diffunderet)* (secolul al XV-lea)[7]. Este lesne de înțeles că regimul Creștinătății medievale în care frontierele *Christianitatis* tindeau să coincidă cu frontierele *Ecclesiae* nu a cunoscut o problemă misionară, cu atât mai mult o *missio ad extra* sau o *missio ad gentes*.[8]

Epoca misiunilor moderne s-a deschis cu marile călătorii și descoperiri geografice ale celor două mari puteri ale epocii, Spania și Portugalia, lansate în cucerirea noilor teritorii și proclamând public că principalul scop era transplantarea credinței și a civilizației creștine în teritoriile locuite de populațiile păgâne și „barbare". Faptul că regii și navigatorii spanioli și portughezi au fost animați de un spirit misionar viguros este o realitate care nu poate fi contestată, după cum au probat-o „protecția" pe care cele două puteri europene au acordat-o misiunilor catolice, precum și eforturile sistematice depuse de funcționarii coloniali după

---

mitic al spațiului, paralel cu ceea ce istoria sacră considera a fi timpul-o reafirmare și o experiență personală a Salvării. Pelerinajele presupuneau trasee colective, ritmate de un amestec de penitență creștină și de sărbătoare păgână, sub supravegherea unui cler particular (nu cel secular, al parohiei, ci unul specializat în stimularea și guvernarea emoțiilor colective, destinat incursiunilor rapide periodice). De-a lungul procesiunilor, se stimulau aplecarea spre penitență și preocuparea pentru soarta sufletului uman. Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996, pp. 682–684.

5 Louis Chatellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI-XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti Libri, Torino, 1994, p. 15.

6 *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomus V, Augustae Taurinorum, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, 1860, p. 296.

7 http://www.sguardosulmedioevo.org/p/le-bolle-papali.html, accesat la data de 09.03.2015, ora 17:02; vezi și *Bullarum diplomatum*, tomus IV, Augustae Taurinorum, Francisco Gaude editoribus, 1857, p. 230.

8 Giuseppe Dalla Torre, "L'istituto del patronato e la Congregazione ‚de Propaganda Fide'", în Gabriella Zarri (ed.), *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina. Atti del Seminario di Roma 21–22 giugno 2001*, Congedo Editore, Università degli Studi di Lecce, Lecce, 2002, p. 4.

directivele curții în vederea convertirii indigenilor.[9] Odată cu descoperirea Americii și a Indiei, misiunile catolice s-au încadrat așadar ca element esențial în politica dusă de colonizatori.[10] Papa Alexandru VI, prin bula *Inter caetera* (1493)[11], îi investea pe suveranii Spaniei și Portugaliei cu atribute misionare și le conferea privilegiul de „patronaj regal" ("vicariato reale"), adică autoritate deplină, chiar și în câmpul ecleziastic, asupra misiunilor catolice și asupra diocezelor nou formate.[12] Privilegiul conferit regilor catolici a fost reiterat în cazul Spaniei, în anul 1508, prin bula *Universalis ecclesiae regimini* a lui Iuliu II[13], iar pentru Portugalia, în anul 1514 prin bulele *Dum fidei constantiam* și *Emmanueli Regi Portugaliae illustri* ale papei Leon X.[14] Fuseseră descoperite atâtea lucruri necunoscute popoarelor Antichității, ceea ce accentua necesitatea de a trimite „apostoli" în scurt timp; chestiunea „misiunii" se năștea așadar ca și chestiune privind autoritatea de a trimite predicatori ai Evangheliei-„Apostolii", meniți să imite și să desăvârșească activitatea primilor apostoli într-o lume care nu cunoscuse propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu-într-un context dominat de ideea unei expansiuni facile a creștinismului.[15]

---

9 Padre Pietro Gheddo, "L'apostolato dei laici nella storia delle missioni", în *Il laicato cattolico dei paesi di missione. Atti della seconda settimana di studi missionari*, Milano, 4–8 septembrie 1961, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1962, p. 40.

10 Pe de o parte, Biserica catolică a fost principalul aliat al puterilor colonizatoare care erau interesate în a promova evanghelizarea „indienilor", acesta fiind primul pas spre europenizarea lor. Sfântul Scaun a legitimat dreptul de cucerire, pe când Spania și Portugalia au încurajat expansiunea misionară a Bisericii romane. http://www.cristiani.altervista.org/teologia/storia/missionaria.htm, accesat la data de 16.03.2015, ora 18:19.

11 *Unde omnibus diligenter, et presertim fidei Catholice exaltatione et dilatatione, prout decet Catholicos reges et principes, consideratis, more progenitorum vestrorum, clare memorie regum, terras firmas et insulas predictas illarumque incolas et habitatores, vobis, divina favente clementia, subjicere et ad fidem Catholicam reducere proposuistis*.

12 Celso Costantini, *op. cit.*, pp. 21–22.

13 "y le concedemos el derecho de Patronato y de presentar personas idóneas para las citadas iglesias Ayguacense Magüenense y Bayonense y cualquier otra iglesia metropolitana, catedral, monasterios y dignidades principales en las iglesias colegiadas, así como para cualquier otro beneficio eclesiástico y lugares piadosos, que resultaren vacantes en los dichos lugares e islas"; http://www.argentinahistorica.com.ar/intro_archivo.php?tema=1&titulo=29&subtitulo=46&doc=227, accesat la data de 19.03.2015, ora 12:55.

14 http://www.cristiani.altervista.org/teologia/storia/date2oggi.htm, accesat la data de 18.03.2015, ora 18:20; *reservatus Regibus Portugalliae omnes Ecclesiae et beneficia ecclesiastica in terris a capitibus de Bojador et Nam usque ad Indios […] jus patronatus et praesentandi personas idoneas ad quaecumque ecclesiae et beneficia ecclesiastica*. Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981, p. 265.

15 Adriano Prosperi, "L'Europa cristiana e il Mondo: alle origini dell'idea di missione", p. 4, http://marbue.xoom.it/martinm/PUG/Adriano%2520Prosperi-missione.pdf, accesat la data de 19.03.2015, ora 19.02.

În 1523, Francisco de los Ángeles de Quiñones[16], ministru general franciscan și confesor al împăratului Carol V trimitea 12 misionari franciscani spre Lumea Nouă, „cei 12 Apostoli ai Mexicului" ajungând la Veracruz pe 12 mai 1524; cu toate acestea, se făcea apel la alți termeni: ***reductio/restitutio*** *(ad gremium sanctae matris Ecclesiae restituendi et reducendi; ad nostram et dictae Romanae Ecclesiae unitatem reducendi),* ***extirpare*** *(omnes haereses et errores ex agro Domini extirpando),* ***corregere*** *(christiani populi mores corrigendos),* ***expeditio*** *(sub vexillo salutiferae crucis contra infideles generali expeditione, regna et terras nostras ab illis occupatas recuperandas),* ***ire ad infideles***, nu explicit la cel de „misiune" sau cel de „misionar".[17] Chiar și în contextul încorporării în Biserică a acelor populații de frontieră denumite generic „indieni", nu s-a folosit termenul „misiune" până în secolul al XVII-lea, misiunea fiind denumită ***peregrinatio/predicatio*** *(praedicatores fidei ad officium praedicationis destinaret),* ***conversio*** sau ***doctrina*** *(ut fidei doctrinam, quam sancta Romana Ecclesia tenet et praedicat)*, depinzând teoretic de progresul înregistrat.[18]

La începutul secolului al XVI-lea, Matteo da Bascio decidea, primind autorizația papei Clement VII, să ducă o viață eremitică și să predice liber, reangajându-se într-o tradiție franciscană ce îl avea ca reprezentant pe Bernardino de Siena.[19] Dar reformatorul care avea

---

[16] Născut în anul 1475 în Leon (Spania), Francisco de los Ángeles de los Quiñones a fost ridicat la rangul de cardinal (1527) și instalat cardinal-preot la Santa Croce in Gerusalemme (*Sanctae Crucis in Hierusalem)* (1528). La 3 ani distanță, a fost consacrat episcop de Coria (Spania), pentru ca din anul 1539 să fie numit administrator al diocezei Acerno (*Diocesis Acernensis*) din Italia. http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bquino.html, accesat la data de 19.03.2015, ora 13:23.

[17] *Bullarum diplomatum*, tomus VI, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, Augustae Taurinorum, 1860, p. 282; a se vedea și http://www.papalencyclicals.net, accesat la data de 19.03.2015, ora 18:22.

[18] După descoperirea Americii, în cadrul Bisericii catolice s-au afirmat trei curente relative la problematica încorporării noilor teritorii și populații, reprezentate de Ginés de Sepúlveda (1490–1572), Bartolomé de Las Casas (1484–1566) și Francisco de Vitoria (1483–1546). Sepúlveda a fost adeptul războiului împotriva indigenilor americani, iar convertirea acestora la catolicism devenea în opinia sa nu doar inevitabilă, ci corectă, justificată, idei regăsite în *Democrates primus* (1533), *Democrates secundus: de justis belli causis*, respectiv *Apología del libro sobre las causas justas de la guerra* (1550). Dominicanul Las Casas a fost un campion al libertății indienilor, prin lucrările sale *Brevissima relación de la destrución de las Indias* (1552) și *Historia de las Indias* (editată în 1876) constituindu-se nu doar în antiteza lui Sepúlveda, ci și în apelul la valorile evanghelice fundamentale. În final, Vitoria a acceptat eventualitatea unei ignoranțe invincibile a „adevăratei credințe" și deci, posibilitatea salvării indienilor, a negat legitimitatea războaielor de cucerire și a susținut injustiția sclaviei. Relatările sale (*De Indis*, *De jure belli*) i-au adus faima de „adevăratul maestru al dreptului internațional modern". http://www.gliscritti.it/blog/entry/1179#h24, accesat la data de 19.03.2015, ora 14:18.

[19] Matteo da Bascio sau Matteo Serafini (1495–1552), franciscan, reformator al fraților minoriți. În anul 1525 a obținut de la papa Clement VII privilegiul de a purta veșminte cu glugă (*cappuccio*), punând bazele ordinului capucinilor, de a predica și de a observa regula franciscană, practicând sărăcia. Modelul lui da Bascio a fost urmat de alți franciscani, printre care Ludovico și Rafaelle

să înființeze ordinul capucinilor a pus baza vocației sale în dorința de a reface cât mai fidel intenția fondatorului franciscanilor, Francisc de Assisi, desfășurând o activitate de evanghelizare a regiunii Montefeltro, susținută de o predicație cu ton apocaliptic și penitențial.[20] Totuși misiunea imaginată de Bascio și respectând învățătura fondatorului ordinului serafic nu putea să fie un pelerinaj apostolic peren, ci trebuia să se materializeze prin existența divizată între predicația în mijlocul credincioșilor și retragerea austeră în locuri îndepărtate, aspect probat de bula papală *Religionis zelus*/statutul ordinului capucin *Approbatio congregationis fratrum Eremitarum, nunc Cappucinorum, Ordinis Minorum Conventualium Sancti Francisci* (1528): *[…] nos inducunt et votis vestris, praesertim quae animarum salutem et Religionis propagationem respiciunt, quantum cum Deo possumus, favorabilem annuamus […] eremiticam vitam ducere, et, quantum humana patitur fragilitas, Regulam beati Francisci observare […] vitamque austeram et eremiticam inibi agere, et in quibuscumque locis mendicare*[21]. Scrierile capucinilor dezvăluiau așadar conceptul de „misiune" așa cum era conceput în epocă, în ajunul Conciliului din Trento: adevăratul misionar trebuia să-și dedice cea mai mare parte a timpului meditației, tăcerii, izolării și privațiunilor, dar insuflat de Duhul Sfânt, acesta trebuia să coboare de pe „munte" pentru a se adresa poporului.[22] Misionarul astfel inspirat devenea cu adevărat un emisar al lui Dumnezeu, aproape un profet.[23] Viața simplă, petrecută în convente mici, situate în apropierea teritoriilor locuite, favorizând contemplația, zelul apostolic probat de predicația renovată în stil și conținut, capabilă să răspundă exigențelor devoționale ale credincioșilor de rând, introducându-i cu finețe în profunzimea meditației și a așa-numitei „rugăciuni a minții" ("orazione mentale"), precum și apropierea față de populația urbană și rurală săracă au reprezentat principalele motivații care au stat la baza succesului activității capucine încă de la apariția sa, făcând posibilă răspândirea sa în Italia și în restul Europei. La peste două secole distanță, Vincenzo Gioberti, filosof și om politic italian, avea să ofere unul dintre cele

Tenaglia da Fossombrone care au obținut aprobarea canonică pentru reforma capucinilor (1528). http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-da-bascio/, accesat la data de 23.03.2015, ora 15.08.

[20] http://www.santiebeati.it/dettaglio/93958, accesat la data de 26.02.2015, ora 17:31.

[21] *Bullarum diplomatum,* tomus VI, p. 131.

[22] F. Montegiano da Pesaro, *La morte et miracoli del beato fra Matheo da Bassi dell'Ordine minoritano et observante: della provincia della Marcha anchonitana non meno catholica che divota. Novamente stampata et posta in luce,* Pesaro, 1552; P. Ridolfi da Tossignano, *Historiarum Seraphicae Religionis libri tres*, Venetiis 1586.

[23] Potrivit primelor scrieri ale capucinilor, „din când în când renunțau la viața publică și se întorceau la solitudine, urcând spre dulcele Salvator, pe muntele sfintei rugăciuni și al contemplației [...] făcând așa, obținând atât funcțiile Martei, cât și liniștea Mariei, (n.a. capucinii) urmau exemplul lui Hristos, care după ce s-a rugat pe munte, a coborât în templu pentru a predica în același mod în care a coborât din cer pe pământ pentru a salva sufletele". Atât pentru a respecta pe deplin regula ordinului, cât și din fidelitate față de „sfânta smerenie", misionarii capucini nu puteau duce cu ei decât Scriptura, în principal Noul Testament, pentru că în Iisus se aflau toate comorile înțelepciunii divine și ale științei. Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 19.

mai complexe portrete ale fratelui capucin: "Il cappuccino è il frate del popolo. E finché vi sarà un popolo, come quello delle nostre campagne, costretto a sudar sulla gleba e a rusticarsi nei campi, una confraternità religiosa che si dedichi specialmente a dirozzare quegli animi e ad addolcir quei sudori, emulandone l'asprezza coll'esempio, e nobilitandone la bassezza colla religione, potrà sempre essere di gran frutto morale e civile. Il cappuccino è il tipo dell'uomo povero, faticante e plebeio, innalzato e purificato dall'Evangelo. Umiltà e dignità, semplicità e grandezza si accopiano nella sua persona, in virtù di quell'idea che, accordando gli estremi, vi forma un'armonia cristiana."[24]

Compania lui Iisus a fost cea care a generalizat utilizarea termenului „misiune": primul document iezuit, pe care papa Paul III l-a inclus în bula *Regimini militantis ecclesiae* (1540) începea prin a face referire la propagarea credinței[25], dar introducea termenul de „misiune"[26]. "Missioned" cu sensul de a fi trimis apărea în *Constitutiones circa missiones* (1544–1545)[27], una dintre primele schițe ale viitoarelor Constituții, în cea de-a șaptea parte a Constituțiilor iezuite[28], unde cel care trimitea misionarii era fie papa, fie generalul iezuiților[29], respectiv în votul iezuiților (*votum de missionibus*).[30]

---

24 P. Prospero Rivi, "Chi sono i Cappuccini?", http://www.fraticappuccini.it/new_site/index.php/chi-siamo/per-conoscerci.html, accesat la data de 23.03.2015, ora 16:47.

25 *Ad fidei propagationem per publicas praedicationes et verbi Dei ministerium. Bullarum diplomatum*, tomus VI, p. 303.

26 *Ne qua autem possit esse inter nos missionum ac provinciarum huiuscemodi aut ambitio vel detractio, profiteantur singuli se numquam, directe aut indirecte, de huiusmodi missionibus quicquam cum Romano Pontifice curaturos, sed omnem hanc curam Deo et ipsi Pontifici, tanquam eius vicario, et Societatis praeposito dimissuros. Ibidem*, p. 304.

27 Ignasi Salvat, S.J., *Servir en Misión Universal*, Mensajero, Sal Terrae, Bilbao, Santander, 2002, p. 109; vezi și Javier Osuna, S.J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Mensajero, Sal Terrae, Bilbao, Santander, 1998, pp. 198–199.

28 *Ut primo loco de missione summi Pontificis inter caeteras praecipua tractetur, animadvertendum est, qui sic missus fuerit, plane declarari convenit plurimum missionem suam, et debet considerare quibus aliis in rebus, quae ad Dei gloriam, at animarum salutem conferant, suam operam sine detrimento suae missionis possit impendere. Constitutiones Societatis Jesu*, Romae, In Aedibus Societatis Jesu, anno 1558, *pars septima de iis, quae pertinent ad admissos in corpus Societatis ad proximorum utilitatem per vine Domini distribuendos*, cap. I. *De missionibus summi Pontifici*, ediție retipărită, Londra, 1838, https://archive.org/stream/constitutionesso00jesuuoft#page/n6/mode/1up, accesat la data de 23.03.2015, ora 18:25.

29 *Praepositi Generales Societatis, juxta facultatem eis a summo Pontifice concessam, mittere quosvis de Societate poterunt, quocunque magis expedire judicabunt. Ibidem,* cap. II. *De missionibus superioris Societatis.*

30 *Insuper, promitto specialem obedientiam Summo Pontifici circa missiones*. Kevin L. Flannery, S.J. "‹Circa missiones›: On the Foundings of the Society of Jesus", p. 3, http://www.newjesuitreview.org/newjesuitreview/Archives_files/Circa%20Missiones.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 11:21.

Conceptul iezuit de „misiune" diferea însă de concepția capucinilor: o activitate sacră prin excelență căreia membrii Companiei lui Iisus trebuiau să se dedice în întregime, dar care trebuia să respecte reguli precise în vederea sporirii eficacității.[31] Ce era de fapt misiunea în accepțiunea lui Iisus? Ignațiu de Loyola a răspuns regrupând în 3 puncte conținutul capitolului X din Evanghelia după Matei: 1. Puterea conferită de Iisus apostolilor pentru a scoate demonii și pentru a vindeca bolile; 2. Investirea misionarilor cu înțelepciune și răbdare; 3. Oferirea unui model de comportament și a unei modalități/metode de predicație de către misionari.[32] În *Constitutiones circa missiones* (1544–1545), Ignațiu dădea instrucțiuni precise cu privire la misiuni, având la bază o strategie proprie, care cerea misionarului un apostolat condus cu discernământ și sens politic: *sive miserit nos ad Turcas sive ad quoscumque alios infideles, etiam in partibus, quas Indias vocant, existentes, sive ad quoscumque haereticos seu schismaticos seu etiam ad quosvis fideles*.[33] De aici, asocierea tot mai frecventă între *missio* (acțiunea de trimitere a misionarilor în vederea exercitării ministerului apostolic) și *divisio* (locul în care activitatea misionară trebuia să se desfășoare).[34]

Primele misiuni iezuite s-au focusat asupra a trei activități fundamentale, aspect probat de însuși textul bulei *Regimini militantis Ecclesiae* (1540): catehismul, predicația și asistența săracilor.[35] Ulterior apărea a patra activitate care avea să asume un rol central, idee

---

[31] Unul dintre motivele autorității imediat câștigate de iezuiți a constat în capacitatea de a transforma ideile în ordine, ordinele în reguli, iar regulile în acțiuni concertate ale indivizilor și ale instituțiilor, ceea ce Ignațiu de Loyola numea „a reforma lumea". Louis Chatellier, *op. cit.,* p. 20; a se vedea și http://www.santiebeati.it/dettaglio/23800, accesat la data de 24.03.2015, ora 15:25.

[32] Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 20.

[33] Nașterea Companiei lui Iisus a reprezentat un moment important în această evoluție; dedicată instituțional apostolatului universal, succesul colegiilor iezuite a fost un obstacol în perpetuarea modelului originar, care dorea ca ordinul să fie un corp în mișcare, o trupă de voluntari, nelegată de un loc fix, ci ordonată de meditația asupra gloriei divine și de asistența spirituală acordată laicilor. În schimb, asistăm la afirmarea clară și la alegerea unui model antagonic prin ocuparea de către iezuiți a unui loc fix. Colegiile iezuite au constituit un important mijloc prin care s-a putut dezvolta în interiorul ordinului o adevărată și proprie „teologie misionară"-în sensul de *peregrinatio apostolica*-ce a presupus o ruptură fundamentală cu tradiția monastică medievală. Încă de la începutul expansiunii sale misionare, Compania lui Iisus a fost implicată într-un proiect de propagandă vocațională care avea intenția de a trezi în membrii ordinului „dorința Indiilor", principalul instrument devenind cel epistolar, după modelul literaturii misionare edificatoare. *Bullarum diplomatum*, tomus VI, p. 305; vezi și Louis Chatellier, *op. cit*, p. 22; Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani,* Giulio Einaudi Editore, Torino, 2001, p. 27.

[34] Giuseppe Buono, *Il vocabulario della missione. Breve saggio di missiologia contemporanea*, Editrice Missionaria Italiana, Città di Castello, 2008, p. 30, http://www.atma-o-jibon.org/file_pdf/vocabolario_missione.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 11:40.

[35] *In vinea Domini se exercuerunt, verbum Dei, praevia sufficienti licentia, publice praedicando, fideles privatim ad bene beateque vivendum exhortando, et ad pias meditationes excitando, hospitalibus*

confirmată de textul bulei *Exposcit debitum* (1550): pregătirea *corpus*-ului de credincioși pentru examenul de conștiință în vederea confesiunii și a comuniunii.[36] Meditațiile asupra păcatului, asupra infernului, asupra penitenței care constituiau puncte-forte ale discursului iezuit erau acum utilizate ca argumente ale diferitelor predici; astfel, misiunea modernă-în spiritul său, în obiectivele sale și în metodele sale-era deja perfectată și pusă în aplicare încă înainte de Conciliul tridentin.[37]

Conciliul tridentin (1545–1563) a reprezentat o etapă decisivă, deschizând o fază inedită în însăși concepția despre misiune, mai puțin legată de necesitățile Reformei care au marcat primii ani de la colonizarea Lumii Noi și mult mai atașată de un proiect de educare în profunzime și de disciplinare a populației.[38] Importanța Conciliului tridentin în istoria creștinismului modern deriva din caracterul său dublu, de atac la adresa protestanților și de inițiativă de reînnoire a Bisericii romane: pentru prima dată în istorie, salvarea însemna cunoaștere, obligația fiecărui credincios de a-și cunoaște propria confesiune.[39] Conștiința de

inserviendo, pueros et personas rudes ea, quae ad christianam hominis institutionem sunt necessaria, docendo, et demum omnia caritatis officia et quae ad animarum consolationem faciunt, ubique terrarum, ubi peregrinati sunt. Bullarum diplomatum, tomus VI, pp. 303–304.

36 *Ad fidei defensionem et propagationem et profectum animarum in vita et doctrina christiana per publicas praedicationes, lectiones et aliud quodcumque verbi Dei ministerium, ac spiritualia exercitia, puerorum ac rudium in christianismo institutionem, christifidelium in confessionibus audiendis ac ceteris sacramentis administrandis spiritualem consolationem praecipue indendat, et nihilominus ad dissidentium reconciliationem, et eorum qui in carceribus vel in hospitalibus inveniuntur. Ibidem*, pp. 422–423.

37 Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 23.

38 Paolo Broggio, *Evanghelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII),* prima edizione, Carocci Editore, Roma, 2004, p. 17.

39 *Ac rerum publicarum pietate et caritate ad catholicae fidei defensionem et incrementum sanae que doctrinae conservationem et propagationem instituatur. Declarationes Illust. Sac. Rom. Cardinalium Congregationis, Ipsis Sacrosancti et Oecumenici Concilii tridentini canonibus et decretis insertae*, apud Petrum Henningium, Coloniae Agrippinae, 1619. Sessio IV (8 aprilie 1546), *Decretum de editione et usu sacrorum librorum,* Sessio V (17 iunie 1546), *Decretum II: pro lectione Sacrae Scripturae*, Sessio VII (3 martie 1547), *Decretum I de sacramentis*, Sessio XIII (11 octombrie 1551), [*Decretum de sanctissimo Eucharistie Sacramento*], [*Caput I: De reali praesentia*], [*Caput. IV: De Transsubstantione*], [*Caput V: De cultu et veneratione*], Sessio XIV (25 noiembrie 1551), [*Doctrina de sanctissimis Poenitentiae et extremae Unctionis Sacramentis*], Sessio XXI (16 iulie 1562), [*Doctrina de communio sub utraque specie et parvulorum*], Sessio XXII (17 septembrie 1562), [*Doctrina de sacrificio Missae*], Sessio XXIV (11 noiembrie 1563), [*Doctrina de Sacramento Matrimonii*], Sessio XXV (3–4 decembrie 1563), [*Decretum de Purgatorio*], http://www.internetsv.info/Archive/CTridentinum.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 12:51; a se vedea și *Sacrosanctum Concilium tridentinum cum citationibus ex utroque Testamento, Juris Pontificii Constitutionibus, aliisque S. Rom. Eccl. Conciliis*, Patavii, 1731, https://archive.org/stream/sacrosanctumcon00canogoog#page/n5/mode/1up, accesat la data de 24.03.2015, ora 15:32.

a fi adus la creştinism continentele infidele descoperite de curând și de a ghida populațiile rămase în afara vieții religioase și în ignoranță a dat naștere misiunii moderne, dotate cu o structură precisă și cu un conținut pastoral bine definit.[40]

Evoluția misionarismului catolic a venit odată cu Petrus Canisius. Trimis de Ignațiu în Germania pentru a apăra ortodoxia romană de infiltrațiile „ereziei" în rândul clerului și al credincioșilor, Canisius și-a extins inițiativele reformatoare nu doar în întreaga Baviera, dar și în Boemia și Austria. „Al doilea apostol al Germaniei" a observat că predicația nu mai era suficientă, chiar cu sprijinul principilor și al episcopilor.[41] Era necesară punerea sub control a educației prelaților și a celor de rang superior, astfel că a fost înființată Universitatea din Dilingen, iar cea din Ingolstadt a fost transformată după spiritul tridentin (1556).[42] Rod al activității sale misionare și educative au rămas lucrările *Summa doctrinae christianae* sau *Catechismus Ferdinandi (1554), Commentariorum de Verbi Dei corruptelis liber primus (1571), De Maria Virgine (1577),* reunite ulterior în cadrul *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis tomi duo (1583).*[43] În *Summis doctrinae christianae*, Canisius insista asupra necesității stringente de formare a unei „culturi" și „identități catolice" prin cunoașterea conținuturilor teologice fundamentale: *qui dicendus est Christianus*?, *Qui sunt Symboli huius articoli*?, *De Spe et Oratione Dominica*, *De Salutatione Angelica*, *De Charitate et Decalogo*, *De praeceptis Ecclesiae*, *De Sacramentis*, *De Iustitia Christiana*, *De Septem Peccatis Capitalibus*, *De Eleemosyna et operibus misericordiae*, *De virtutibus cardinalibus*, *De consiliis Evangelicis*.[44]

---

[40] Predicile itinerante (predicația "alla apostolica") nu au reprezentat o noutate în Europa Evului Mediu târziu, întrucât numeroși *religiosi* parcurgeau arii vaste de pe bătrânul continent, aducând poporul la rugăciune, la penitență și impunând un mod de viață în deplină concordanță cu idealurile creștine. Elementul care a făcut o distincție majoră între predica itinerantă de factură milenaristă medievală, construită în termeni profetici și apocaliptici și misiunea modernă a fost dat de instituționalizarea practicii misionare, care a ajuns treptat să se identifice nu doar cu un scop (de a predica), ci cu un loc și desigur, cu instrumentele cu care se făcea predicația. Paolo Broggio, *op. cit.*, p. 18; Adriano Prosperi, *op. cit.*, p. 561; Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 15.

[41] Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 28.

[42] La scurt timp a devenit evident faptul că nu a mai fost suficientă propagarea „purei" doctrine și protejarea credincioșilor de ceea ce ar putea pune în pericol credința lor. Necesitatea de a distinge între „catolici" și creștinii mai mult sau mai puțin atinși de „noua religie" sau convertiți la o credință "vacillante" era o noutate; de fapt, era una dintre consecințele imediate ale Conciliului tridentin. La Roma, dorința de a „cuceri" era pretutindeni: la 1590, părintele general al iezuiților, Claudio Acquaviva, lua în considerare marea importanță și „necesitatea urgentă" a ministeriatului în Europa. Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 34.

[43] http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-pietro-canisio/, accesat la data de 24.03.2015, ora 15:44.

[44] Petrus Canisius, *Summa doctrinae christianae per quaestiones catechisticas luculenter tradita, multis in locis locupletata*,
http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1521-1597,_Canisius,_Summa_Doctrinae_Christianae,_LT.pdf, accesat la data de 24.03.2015, ora 16:04.

Misiunea avea în acest context un rol bine definit: nu mai avea funcția de a da naștere creștinismului, ci de a-l renova în spiritul său, de a reaminti credincioșilor învățătura lui Iisus. Or, o asemenea activitate de apostolat nu putea fi asumată decât de miniștri de cult liberi, convinși de necesitatea de a relua opera de evanghelizare în orașe și în sate.[45] În lucrarea sa *Le Catechisme au temps des Reformes*, istoricul francez Marc Venard puncta următoarele: "la grande idea che ha guidato tutto lo sforzo catechetico moderno (cattolico e protestante) è che un cristiano non può procurarsi la salvezza senza un minimo di conoscenza della propria religione".[46]

Criza modelului de convertire bazat pe sacramentul botezului administrat sumar întregii colectivități, precum și accentul pus pe pregătirea adecvată a corpului sacerdotal și pe venirea în întâmpinarea exigențelor devoționale ale credincioșilor a determinat falimentul activității misionare de tip „apostolic", lăsând loc concepției de „misiune" ca și preocupare constantă a unui corp specializat, care să opereze cu metode specifice și în propriile reședințe.[47] Conceptul de „misiune catolică" ajungea treptat să dobândească noi semnificații: exceptând locul fizic precis, misiunea însemna și minister instituit săptămânal într-o anume zonă a unui oraș, respectiv minister anual/periodic în același loc ca urmare a sprijinului unui membru aparținând nobilității locale, fenomen des întâlnit în Europa celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea.[48]

Ideea potrivit căreia creștinismul trebuia să se răspândească prin intermediul școlilor avea să devină una dintre cele mai importante descoperiri/inovații datând din secolul Reformei protestante și al celei catolice. Această idee s-a născut tocmai din descoperirea că religia creștină era ceva străin nu doar pentru populațiile Lumii Noi, ci și pentru popoarele europene.[49] Strategia colegiului, pe care iezuiții aveau s-o ducă până la forma cea mai elaborată și bogată în rezultate, s-a născut tocmai din falimentul predicației entuziaste inițiale și al botezurilor în masă care, potrivit strategiei franciscane, trebuiau să ducă la o creștinare rapidă a Lumii Noi, accelerând procesul de realizare a ceea ce se poate denumi generic *unum ovile et unus pastor*.[50]

---

45 Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 14.

46 Jean Delumeau (coord.), *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 187.

47 Adriano Prosperi, *op. cit.*, pp. 566–567.

48 Paolo Broggio, *op. cit.*, pp. 280–281.

49 Adriano Prosperi, *op. cit.*, p. 564; Antonio Mennini Ippolito, "Missioni cristiane", http://www.treccani.it/enciclopedia/missioni-cristiane_(Enciclopedia-dei-ragazzi)/, accesat la data de 24.03.2015, ora 17:38.

50 Creștinismul cuceritor, ghidat de dorința de unificare a lumii, de a crea „o turmă și un păstor" avea o lungă tradiție în confruntarea cu Islamul și cu diaspora evreiască. De la descoperirea Americii, a început să se bucure însă de un impact și de o accelerare exaltantă, în timp ce noua epocă în dimensiunea cuceritoare a creștinismului a fost generată de confruntarea cu problemele ridicate de ruperea unității religioase. Biserica contrareformatoare a fost o Biserică ce a accentuat și a asumat

Un moment-cheie în evoluția misiunii catolice moderne a fost reprezentat de înființarea Congregației *de Propaganda Fide* (1622). După mai multe tentative eșuate sub Pius V, Grigore XIII și Clement VIII, Congregația a fost instituită la 6 ianuarie 1622 de către Grigore XV, ale cărei competențe și a cărei autoritate erau fixate de bula *Inscrutabili divinae Providentiae* (22 iunie 1622). Această instituție a preluat coordonarea inițiativelor conduse până atunci de *religiosi* în mod dezordonat în regiunile „infidele" sau atinse de protestantism.[51]

Inițial Congregației i-a fost atribuită o sarcină dublă: a apăra religia catolică în fața „infidelilor" din perspectiva proprie de *missio ad gentes (missio ad extra)*; a tutela sfântul patrimoniu al credinței în regiunile devastate de „erezie", din perspectiva restaurării unității poporului creștin după momentul Reformei luterane, deci din perspectiva *missio ad intra*: "la conversione dei pagani e infedeli e il recupero alla Chiesa romana di eretici e scismatici, ma anche i rapporti con le comunità di cristiani orientali uniti a Roma e infine l'assistenza spirituale delle minoranze cattoliche"[52]. Totodată, începea să se pună în discuție ideea unei „misiuni domestice", legată de exigența nouă de re-evanghelizare a popoarelor Creștinătății antice, care avea să primească din secolul al XVII-lea, o expresie structurată în așa-numitele „misiuni populare" sau „misiuni ale poporului".[53] Dintre cele două atribuții inițiale, s-a dezvoltat cu precădere prima; încă din anul 1623, Congregația începea să-și exercite guvernul asupra misiunilor în manieră exclusivă, asumând progresiv pentru teritoriile de misiune toate funcțiile repartizate între diferitele congregații romane pentru teritoriile anticei Creștinătăți. *Congregazione di Propaganda* (*Congregatio de Propaganda Fide*) sau *Congregația pentru misiuni* devenea prin urmare organismul central pentru propagarea credinței și pentru toate chestiunile privitoare la misiunile catolice: trimitea misionarii, tutela constituirea ierarhiei misionare, numea vicarii și prefecții apostolici, determina teritoriile și sarcinile diverselor congregații misionare.[54] De acest organism depindeau *Opera Pontificia per la Propagazione della Fede* și *Opera di San Pietro per la formazione del clero indigeno nelle terre di missione*. Ca desăvârșire a acestei congregații, la cinci ani distanță papa Urban VIII înființa *Collegium Urbanum de Propaganda fide* pentru formarea misionarilor; pe baza acestui model în anul 1663 s-a înființat la Paris *Seminarul pentru misiunile externe*.[55]

---

direcția „cuceririi spirituale" ("difesa e propagazione della fede"), rigoarea inchizitorială nemaifiind suficientă pentru a împiedica circulația „ereticilor" și a „infidelilor". *Ibidem*, pp. 564; 568–569; 584.

51 Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 35.

52 Giuseppe Dalla Torre, *op. cit.*, p. 9; a se vedea și Silvia Mangano, "La Congregazione de Propaganda Fide tra Evangelizzazione e Politica", în *Instoria. Rivista online di storia e informazione*, nr. 79, 2014, http://www.instoria.it/home/congregazione_propaganda_fide.htm, accesat la data de 24.03.2015, ora 17:00.

53 Giuseppe Dalla Torre, *op. cit.*, p. 10.

54 Corrado Algermissen, *La Chiesa e le chiese*. A cura di un gruppo di professori del seminario di Milano, seconda edizione, Morcelliana, Roma, 1994, p. 138.

55 *Ibidem*, p. 94.

Volumul *Monita ad Missionarios* publicat de Propaganda în 1669 și care a cunoscut numeroase alte ediții până la a constitui pentru mai mult de două secole textul fundamental al directivelor acțiunii misionare, conținea un capitol pe tema catehismului în care se examinau amplu poziția celor instruiți ca și colaboratori ai preoților, precum și sarcinile ce urmau să fie asumate.[56] După apusul medieval care sub principiul *plenitudo potestatis* extindea progresiv atribuțiile rezervate exclusiv competenței papale, după momentul tridentin care, pentru a reacționa la pluralismul Bisericilor și al comunităților produs de Reforma protestantă accentua teologia universalității Bisericii și cu aceasta, centralitatea guvernului său, experiența misionară dezvoltată în secolele XVII-XVIII imediat după marile descoperiri geografice a constituit frontiera avansată de experimentare a unui drept canonic de producție pontificală, calibrat de exigența confruntării cu suveranitatea marilor puteri și menit să evite duritățile politicii jurisdicționale a statelor confesionale. *Ius missionarium* care s-a născut și care s-a prezentat ca un drept particular în raport cu dreptul general și comun a fost destinat să guverneze tinerele comunități ecleziastice aflate în dificilele situații ambientale și politice ale misiunilor: asistăm la o regândire a sensului și a finalității dreptului Bisericii, care era, în substanță, cel al finalității pastorale, al instrumentalizării principiului *salus animarum*.[57]

Epoca barocă, deschisă după 1650, a fost și epoca marilor incertitudini, iar anii care au urmat războiului de 30 de ani au fost caracterizați de un avânt misionar prodigios. Miniștri seculari și religioși s-au dedicat operei de misionariat și și-au dezvoltat propria acțiune în fiecare parte a Europei.[58] Printre misionari au existat totuși și predicatori de succes, talentați (Jean Bénigne Bossuet, Louis Bourdaloue, François de Salignac de la Mothe-Fénelon, Paolo Segneri, Honoré de Cannes, Pedro de Calatayud), ceea ce îl determina pe compilatorul Analelor capucinilor din Marais să afirme că "questi tempi somigliano a quelli degli

---

[56] Se insista pe acuratețea formării „catehiștilor" care trebuiau să cunoască bine limbile locale și religia creștină pentru a fi în măsură să-i învețe pe „catehumeni" și pe „neofiți". „Catehiștii" erau în slujba misionarului, își desfășurau activitatea sub controlul acestora și trebuiau să fie pregătiți să-i înlocuiască în cazul unei absențe mai mult sau mai puțin îndelungate. Vorbim despre o activitate care se desfășura în interiorul Creștinătății: instruirea „catehumenilor" și a „neofiților", îngrijirea registrelor, conducerea rugăciunii în comun, supravegherea oricărei inițiative în sânul *corpus*-ului de credincioși. Este vorba practic despre un apostolat al laicilor cu caracter ecleziastic, nu de o acțiune menită să cucerească direct lumea păgână sau de o mărturie creștină în interiorul lumii păgâne. P. Pietro Gheddo, *op. cit.*, pp. 43–44.

[57] Giuseppe Dalla Torre, *op. cit.*, pp. 18–19.

[58] Această mișcare vastă s-a manifestat inițial în Franța și în Spania prin intermediul unor fundații menite să susțină inițiativele ordinelor religioase (iezuiți, lazariști), precum cele de la Paris, Caen, Madrid. În timp ce în Franța și în Spania *religiosii* creau puneri în scenă a slujbelor destinate să stimuleze imaginația poporului, în Italia părintele Paolo Segneri dădea misiunii baroce forma sa definitivă: Segneri concepea misiunea "alla maniera apostolica", principala sa virtute fiind mortificarea. Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 50.

Apostoli, quando tutti accorrevano per ascoltarli".[59] Misiunea barocă devenea așadar un spectacol în care fiecare credincios avea un loc bine definit; a persuada era la fel de important ca și a demonstra.[60]

Intervalul cuprins între cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea și prima jumătate a secolului al XVIII-lea a fost numită, fără exagerare, epoca de aur a misiunii catolice în Europa. Marea sarcină a apostolatului în mediul rural se desfășura simultan cu operele de reformă și de aprofundare a creștinismului stabilite de Trento, dar avea și o dinamică proprie: misiunea catolică începea să piardă din caracterul moștenit de la frații predicatori și de la Conciliul tridentin.[61] Creată pentru a apăra „ortodoxia" și pentru a submina „erezia", misiunea era deseori acuzată că apăra doctrine nebuloase. Stabilită pentru a consolida autoritatea Bisericii romane, era deseori acuzată că îi încuraja pe credincioși spre emanciparea de sub proprii conducători spirituali. Vechea misiune tridentină era așadar în curs de transformare pentru a deveni o forță a reînnoirii și uneori, a contestării din interior a Bisericii romane.[62] Misiunea catolică devenea "la forma privilegiata scelta dalle popolazioni per vivere la loro religione"[63], având un rol fundamental în conturarea mentalităților populare, în creionarea comportamentelor cotidiene, dar și în consolidarea a ceea ce Paolo Vismara numea „religia tuturor" ("la religione di tutti").

---

[59] *Ibidem*, p. 49.

[60] Andreina Griseri, *Le metamorfosi del Barocco*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1967, p. 13; a se vedea și Vittorio Colletti, "Predicazione e lingua", http://www.treccani.it/enciclopedia/predicazione-e-lingua_(Enciclopedia_dell'Italiano)/, accesat la data de 24.03.2015, ora 17:44.

[61] Louis Chatellier, *op. cit.*, p. 96.

[62] *Ibidem*, p. 96.

[63] Luigi Mezzadri, *Vincenzo de' Paoli. Il santo della carita*, Città Nuova Editrice, Roma, 2009, p. 122.

Copilul între istorie și limita juridică medievală

Roxana-Bianca ONICĂ

Abstract
The current research underlines the position and the importance of the childhood in the medieval era, more accurate between the 14th and the 17th century. It outlines the view of children: they were a gift from God or just another mouth to feed? Moreover, it is trying to show that a drama of the abused and neglected child truly existed. In those days children were dying at an early age, and family love was virtually absent. In some medieval documents an hierarchical structure is being specified: there were natural, adopted or illegitimate children.

Adoption is mainly mentioned in documents by "taking by the heart" and has as main objective to ensure prosperity and wealth transmission. Knowledge of legal history comes from a curiosity whose only justification is not just intellectual, but human, existential.

Natural children versus sons beyond the fence are also worthy of analysis. Only the fruit of a legally married couple, in face of both the community and the Church, can be called a natural child, unlike the one from an unnatural union, an adventure. There were also simple biological children, adulterous, natural incestuous, legitimate and adoptive ones.

Keywords: „taking by the heart", law, natural child, rights, „dark child".

Cu toate că este propusă o abordare ce implică cercetări privind secolele XIV-XVII, adică raportarea la un trecut îndepărtat, subiectul a cărui structură doresc să o țes, nu avea o istorie propriu-zisă, nu reprezenta un fapt istoric până acum patru decenii. Alți cercetători, ce beneficiază de calificativul de a fi erudiți precum și exhaustivi, au dorit să contureze și o astfel de istorie a copilăriei. Așadar, încercând să facă prospecțiuni asupra trecutului au identificat rădăcinile medievale ale instituției copilăriei, reușind astfel să ofere un răspuns asupra fobiei lumii contemporane, legate de copii și copilărie.

În perspectiva realizării acestui aspect se dorește a se demonta afirmația potrivit căreia: *„istoria copilăriei este un coșmar din care abia recent ne-am trezit",* după cum afirma clasicul Lloyd de Mause. Copiii beneficiau în general de înțelegere din partea adulților, căci atunci „când sunt mici și numai de câțiva ani nu vor părinții să-i bată, spunând că sunt prea mici și că nu ar înțelege nimic și astfel ar face un păcat, cel ce i-ar pedepsi"[1].

Totuși, nu putem ignora măsurile coercitive drastice ce caracterizau epoca medievală. Este atestat faptul că, în virtutea probelor constituante, ce validau procedura de judecată medievală, se practica bătaia copiilor și a călugărașilor. În speță, copiii sau călugărașii erau aduși la hotărnicii, fiind purtați de-a lungul hotarului și trași puternic de păr. În caz de

---

[1] *Călători străini despre țările române,* vol. VIII, volum îngrijit de M. Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu, Editura Științifică, București, 1983, p. 359.

litigiu, cu privire la hotărnicie, aceştia nu puteau uita locul, unde au fost aşezate adevăratele pietre de hotar[2].

Istoriografia românească, deşi puţin aplecată spre acest aspect delicat, îşi atribuie întârzierea şi neputinţa total nejustificată, de a răsfoi în cufărul copilăriei acestui popor. Dar, pe lângă trimiterile de specialitate recente, la care s-a făcut referire anterior, există în mentalitatea românească personalităţi ca Dimitrie Cantemir sau Dosoftei, ce ne vorbesc despre *pruncie şi copilărie,* realizându-se astfel, o distincţie între cele două vârste.

După cutumă şi legi. Copii naturali versus feciorii de după gard

Cunoaşterea istorico-juridică vine dintr-o curiozitate a cărei justificare este nu numai pur intelectuală, ci umană, existenţială. Astfel, normele juridice în vigoare în diversele etape istorice sunt mărturii ale unei conştiinţe, întemeiate pe integritatea fiinţei umane şi pe unicitatea sa.

Încă din primele rânduri, doresc să realizez o categorisire juridică a copiilor, preluată din vechiul drept românesc scris pentru o percepţie obiectivă a cititorului neobişnuit cu terminologia specifică epocii. Aşadar, „Îndreptarea Legii" din 1652 reliefa patru astfel de clasificări ale copiilor, însă doar una din ele constituia normalitatea. Doar rodul unui cuplu căsătorit legal, atât în faţa comunităţii cât şi a Bisericii, putea fi numit un copil natural, spre deosebire de cel provenit dintr-o uniune nefirească, o aventură.[3]

Un astfel de copil era numit *cu ponos sau din flori căci*: „face neştine copil cu muiarea lui cea ce e blagoslovită pre leage, acela copil se cheamă adevărat"; iar dacă: „ţine neştine muiare în casa lui neblagoslovită şi se culcă cu dânsa de faţă, de va face copil, se chieamă hireş"[4]. Sau dacă, muiarea neblagoslovită era „afară de casa lui, acela copil ce va face se chiamă cópil"[5].

Referitor la această din urmă categorie, a copiilor cu ponos (din flori), ei erau acceptaţi în societate fără a fi discriminaţi, dacă beneficiau de recunoaşterea paternă. Odată fixată legătura de descendenţă, copilul din afara căsătoriei este asimilat, din punct de vedere juridic, copilului din căsătorie.[6] Conform Codului Familiei, copilul are dreptul la stabilirea şi păstrarea identităţii sale.[7] Cei care nu se prevalau de acest drept erau intitulaţi „copii întunecaţi", precizare regăsită în glava 207 din „Îndreptarea legii": „ Iară când va naşte

[2] Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, Bucureşti, 1970, p. 250.

[3] Adrian Majuru, *Copilăria la români. Schiţe şi tablouri cu prunci, şcolari şi adolescenţi,* Editura Compania, Iaşi, 2006, pp. 224–225.

[4] Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc scris, vol. VII, *Îndreptarea legii (1652),* Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1962, p. 215.

[5] *Ibidem*, p. 216.

[6] Emese Florian, *Dreptul familiei*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2007, p. 243.

[7] Articolul 8 din Legea nr. 272 din 21 iunie 2004, publicată în Monitorul oficial, partea I, nr. 557 din 23 iunie 2004.

copilul și nimenea nu știe care tată l-a făcut, nici cela ce l-au semănat, acela se chieamă întunecat"[8].

Cât despre acei copii pentru care Dumnezeu a îngăduit a se naște din curvie, „Pravila ritorului Lucaci", grăiește expres peste veacuri: „iară cei ce se nasc din curvie nu mărg toți pe o urmă, ce se aleg și aceștia. E de nu se va ști, nice va vie bărbat cu nusă, chiamă-se copil...(...) și de nu se va ști nemică, chiamă-se întunecat", căci după cum grăiește Omir, „întru-ntunearec născu maica"[9].

De asemenea, în cronicele și în pravilele vremii se fac deosebiri între explicarea noțiunilor de copii legitimi și copii nelegitimi. *Fiul sau fiica de cununie (cuconul*) intră în categoria celor legitimi, iar noțiunea de *copil* este atribuită celui nelegitim.[10] Este „copil din afara căsătoriei" cel născut de o femeie necăsătorită, atât la data nașterii copilului, cât și la data concepției acestuia, precum și copilul născut sau conceput în timpul căsătoriei mamei, dar a cărui paternitate prezumată a fost tăgăduită irevocabil de soțul mamei.[11]

Literatura juridică de specialitate nu recunoaște decât o singură categorie de copii naturali: „tot copilul născut afară din căsătorie este natural. Asfeliu nu se mai face subdiviziunea copiilor naturali, în copii naturali simpli, copii incestuoși (sau „hireși" după vechile pravile), și copii adulterini (sau „întunecați", potrivit legilor din vechime)"[12].

Gândind o ierarhie a vârstelor, „Cartea românească de învățătură" propune cinci categorii, după cum urmează: „cuconii, până la 7 ani, „tinerii", prin care se înțelegeau fetele

---

8 Grigore Ureche*, Letopisețul Țării Moldovei,* texte stabilite de P.P. Panaitescu, prefață și note de Gh. Popp, Editura Tineretului, București, 1958, p. 55.

9 *Pravila ritorului Lucaci,* text stabilit, studiu introductiv și indice de I. Rizescu, București, 1971, p. 178.

10 Elena Bedreag, „Să-mi fie ca un ficior de trupul mieu. Strategii familiale în Moldova secolului al XVII-lea"*,* în *Analele Științifice ale UAIC* (serie nouă), tom LIV-LV, Iași, 2008–2009, p. 50.

11 Emese Florian*, op. cit*., p. 245.

12 *Despre dreptul de succesiune a copiilor naturali după codicele civil Alexandru Ioan Cuza*, Editor Nicolai Rosetti Roznovanu, Cernăuți, 1865, pp. 5–6: 1. *Copiii legitimi* erau „copii concepuți sau născuți în timpul căsătoriei tatălui și mumei lor"; 2. Copiii legitimați erau aceia care, „fiind simpli copii naturali în momentul concepției lor, devin în urmă legitimi prin căsătoria tatălui și mumei lor"; 3. *Copiii naturali simpli* reprezintă pe copiii născuți „afară din căsătorie. Se numește natural simplu, cînd relația din care este născut nu constituie nici adulter și nici incest, adică cînd el este ieșit din două persoane care, în momentul concepției sale, erau libere de orice legămînt conjugal și între care nu exista niciun legămînt de înrudire sau de alianță (cunscrie) susceptibil de a forma un obstacol la căsătoria lor; 4. *Copii naturali adulterini* erau acei copii „născuți din două persoane care, în epoca concepțiunei sale, n-ar fi putut să se căsătorească împreună, sau pentru că una din ele sau pentru că amîndouă erau deja legate prin legămintele unei alte căsătorii nedesfăcute încă și prin urmare existente"; 5. *Copiii naturali incestuoși* erau considerrați acei copii a cărora „tată și mumă erau, în epoca concepțiunei lor, uniți prin un legămînt de înrudire sau de alianță susceptibil de a face obstacol la căsătoria lor; 6. În sfîrșit, să amintim aici și *copiii adoptivi*, care potrivit legii franceze erau aceia a căror „filiațiune avea sorgintea sa într-un contract solemn intervenit între dînșii și persoana care-i primește de copii".

între 9 ani și jumătate și 12 ani. În ceea ce îi privește pe băieți, cei „tineri" erau între 10 ani și jumătate și 14 ani. În urma depășirii acestui prag, li se conferea dreptul de a se logodi și căsători.

Însă, sfidând parcă orice lege, erau nevoiți să mai aștepte încă un deceniu, până la 25 de ani, pentru a avea capacitate deplină de exercițiu. În tot acest răstimp, cu toții se numeau „mici". Conform legiuitorului, în viața oamenilor mai existau două praguri pe care le mai atingeau sau nu: când erau „mari", între 25 și 50 de ani și „bătrâni" între 50 și 70 de ani.[13]

În funcție de vârsta pe care o dețineau, tradiția epocii medievale le atribuia și responsabilități precum și circumstanțe atenuante. Coconii, „de tot și cu totul se iartă, orice greșeale ar greși". Aceste categorii de vârstă beneficiau de anumite înțelegeri din partea justiției, fiind ori prea tineri, ori prea vârstnici.[14] În susținerea celor spuse, avem exemplul tinerilor, în cazul cărora, pedeapsa cu moartea era înlocuită cu bătaia prin târg și trimiterea în temniță.[15]

De un statut special aveau parte copiii robilor, aceștia fiind la fel ca părinții, defavorizați, chiar dacă, uneori, progenitura a fost concepută între o roabă și stăpânul său liber. Conform legilor scrise de atunci: „copiii cei din curvie ai roabei urmează soarta mamei lor"[16], deși acești copii atât după legea bisericească cât și după cea firească, ar trebui să rămână pururea slobozi.

Este atestat faptul că cei mai nefericiți dintre bastarzi care se considerau a fi proscriși erau de fapt acești copii întunecați. Uneori se impunea necesitatea ca bietul omuleț, împreună cu familia naturală să părăsească comunitatea, înlăturând astfel oprobiul și refugiindu-se în orașe. Dar, să precizăm și avantajul, folosindu-ne de o celebră zicală medievală: „multe istorii de rușine s-au stins tumultul târgurilor"[17], subliniind astfel importanța acordată interdicțiilor nefirești, din vechile pravile.

Cele mai întâlnite încadrări în sintagma de „copil întunecat" îi reprezentau pe copiii normali, dar care se nășteau în afara căsătoriei, precum și „pater semper incertus". Legislația ceva mai târzie precizează că acei „copii născuți din nelegiuită împreunare, ce s-au făcut prin cea în urmă săvârșită căsătorie a tatălui cu mama lor (care a fost țiitoare sau și altă slobodă femeie), se numără și ei și pogorâtorii lor în rândul fiilor celor născuți din legiuită însoțire"[18].

---

[13] *Carte Românească de învățătură*, Editura A. Rădulescu, București, 1961, gl. 53, p. 162; *Îndreptarea legii, (1652),* Editura A. Rădulescu, București, 1962, gl. 354, pp. 333–334.

[14] *Îndreptarea legii*, gl. 354–357, pp. 333–336.

[15] *Carte Românească de învățătură*, gl. 53/21, p. 164.

[16] Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc, Vol. III: *Codul lui Calimach,* ediție critică de Andrei Rădulescu, Editura Academiei, București, 1958, pp. 133–135.

[17] Elena Bărbulescu, „Copilăria într-un sat. Studiu de caz", în Nicolae Bocșan, Sorin Mitu, Toader Nicoară (coord.), *Identitate Și alteritate,* vol. III, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 302–311.

[18] Adrian Majuru, „Povestea copilului ‹întunecat› în istorie", în Luminița Dumănescu (coord.), vol. *9. Ipostaze ale copilăriei românești. Istorii cu și despre copii de ieri și de azi*, Editura International Book Acces, Cluj-Napoca, 2008, p. 168.

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, copilul nelegiuit nu este un copil asociat cu fenomenul abandonului. Acesta va fi îndreptățit să ceară de la părinții săi, suport financiar necesar creșterii și educării sale; în acest sens tatăl, deși îi tăgăduiește paternitatea, este dator să îi asigure aceste resurse.

Dacă acesta se află în neputință de a-l crește, atunci implicita obligație îi revine mamei.[19] O situație deosebită este reprezentată de decesul ambilor părinți, când responsabilitatea asupra minorului va reveni părinților tatălui nelegiuit, adică moștenitorilor ascendenți privilegiați, nu ordinari[20]: „iar murind mama sau fiind săracă se însărcinează cu aceasta suiitorii copiilor despre tată, iar în lipsa acestora cei despre mamă".

Pentru o mai bună înțelegere a celor spuse, este necesară următoarea precizare: clasa moștenitoare, a ascendenților, este formată din părinții firești sau cei din înfierea, cu efecte depline, sau restrânse și din frații sau surorile defunctului și descendenții acestora.[21]

După cum întâmplările vieții sunt diverse și echivoce, tot astfel situațiile juridice diferă de la caz la caz. Dacă tatăl natural dispărea, el își părăsea familia, iar copiii rămâneau în grija mamei, fără cale de contestare, din partea împricinatului.

Evul Mediu Românesc acorda prezumpția de nevinovăție femeilor care treceau prin experiența unui viol, săvârșit din motive josnice, în circumstanțele existenței unui război sau a unei robii îndelungate. Soțul unei asemenea femei, era constrâns să accepte acest lucru, deoarece copilul se născuse nebeneficiind de consimțământul mamei pentru actul sexual.[22] Căci spune pravila: „mai cu milă se va certa muiarea decât bărbatul, la păcatul sângelui amestecat, de vreme ce iaste mai proastă și mai leasne spre cădeare decât bărbatul"[23].

Copiii din flori, bastarzii constituie rezultatul virginității pierdute și a abandonului de pe prispele mahalalelor, fiind în cele mai multe cazuri nedoriți și nerevendicați de ambii părinți. Această situație ingrată se datorează credulității infinite și a promisiunilor ardente făcute fără simțul responsabilității și în afara căsătoriei. Este știut faptul că ispita amorului este dulce și îmbătătoare, dar produce și repercusiuni, ce aduc plânset și guri de hrănit, care însă nu fericesc pe nimeni.

Antim Ivireanu încearcă o recomandare pentru eradicarea crizei sexuale prin „încetarea pohtei cei trupești în interiorul căsniciei", așadar circumscrierea actului împreunării numai într-o uniune legitimă.[24]

Apariția unui astfel de copil, nedorit de nimeni, este concepută ca fiind o povară covârșitoare și uneori neasumată. Respectiva mamă, ajutată fiind de instanțele medievale,

---

19 *Ibidem*, pp. 226–242.

20 Clasa a III-a, a moștenitorilor ascendenți ordinari, adică bunicii și străbunicii defunctului pe linie maternă sau paternă.

21 Dan Chirică, *Drept civil. Succesiuni și testamente,* Editura Rosetti, București, 2003, pp. 85–92.

22 *Îndreptarea legii,* gl. 223, p. 227.

23 *Carte Românească de învățătură,* gl. 41, 42, p. 145.

24 Constanța Vintilă-Ghițulescu, *Focul amorului: despre dragoste și sexualitate în societatea românească. 1750–1830*, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 118–126.

reușește să obțină de la presupusul tată obligațiile economice, care îi sunt atribuite. Atât timp cât se demonstrează paternitatea copilului, iar timpul legal de concepție corespunde calculelor celor doi părinți, instanța încearcă să împartă responsabilitatea ambilor, chiar dacă nu sunt căsătoriți.[25]

Fiecare din cei doi foști îndrăgostiți, încearcă să treacă responsabilitatea în grădina celuilalt, iar prevederile instanțelor ecleziastice nu sunt respectate. Această faptă nu îl poate afecta decât pe copil, care încă din primele clipe ale vieții este renegat atât de familie, de societate, de comunitate, cât și de putere[26]: „iară feciorii ce se vor naște den mestecătorii cei de sânge, nu vor putea moșteni averea părinților săi, nici nu vor putea nici într-un chip să facă să fie cum ar fi den părinți cununați"[27].

Legislația reliefează cum imoralitatea unei femei îi marca și pe copiii ei. Aceștia erau numiți „copii", dacă reprezentau rezultatul unei relații extraconjugale, sau și mai rău „întunecați", în cazul în care tatăl era necunoscut.[28] Într-un cuvânt, acești copiii erau destinați a fi marginalizați, dacă ne gândim la faptul că nu aveau drept de moștenire, nici măcar pe linie maternă.[29]

În cele două coduri de legi este stipulată prerogativa potrivit căreia descendenții unei foste călugărițe erau categorisiți cu apelativul negativ, „de copii" și nu aveau niciun drept la moștenire după mamă.[30] Aceștia, asemeni copiilor nelegitimi, erau considerați nedemni, fiind nu doar exheredați (beneficiază doar de cota parte provenită din rezerva moștenirii, nu și de procentul calculat din cotitatea disponibilă), ci și renegați, cu desăvârșire, dar nu de oameni, ci de lege!

Astfel, asistăm la o modificare a echilibrului social medieval, căci tinerii holtei cad pradă unui joc al plăcerilor, însă, aflați în fața responsabilităților, se sperie și preferă să se retragă, fiind prinși între dorințe, obligații și autorități.[31]

O altă categorisire, a copiilor este făcută în „Îndreptarea Legii", unde regăsim copiii crescuți și deopotrivă, pe cei necrescuți.[32] Așadar, în secolul al XVII-lea „necrescuți" era sintagma atribuită copiilor de până la 14 ani, de parte bărbătească, „iară muierească de până la 12 ani"[33]. Trebuie precizat faptul că până la această vârstă, aceștia rămâneau sub supravegherea ispravnicilor, în eventualitatea în care minorii erau orfani. Referitor la instituția ispravnicilor, se va face referire, în cele ce urmează.

---

[25] *Ibidem*, pp. 118–119.

[26] Barbu Violeta, „Ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă. Studiu asupra divorțului în Țara Românească în perioada 1780–1850", *în Revista istorică*, 11–12, 1992, pp. 1143–1155.

[27] *Carte Românească de Învățătură*, gl. 42/6, p. 146.

[28] *Ibidem*, gl. 207, p. 215.

[29] *Ibidem*, gl. 35/7, p. 137; *Îndreptarea legii*, gl. 258/7, p. 258.

[30] *Carte Românească de învățătură*, gl. 35/ 7, p. 137; *Îndreptarea legii,* gl. 258/7, p. 258.

[31] Constanța Vintilă-Ghițulescu, *op. cit.*, p. 126.

[32] Adrian Majuru, *op. cit.*, pp. 226–227.

[33] *Îndreptarea legii*, p. 278.

De asemenea, copiii erau numiți „crescuți", fără a fi considerați adulți, cu drepturi depline de exercițiu, după cum am explicat mai sus, între vârsta de 14 și 25 de ani. Atât în epoca medievală, cât și mai târziu, cursul copilăriei era divizat în două etape, fiecare însumând câte 7 ani. Mai întâi, erau cei șapte ani de acasă, ca mai apoi să treacă încă șapte de maturizare, în momentul în care tinerii obțineau dreptul de a-și întemeia o familie, având deplina capacitate de folosință, cât și de exercițiu.

Cel mai bun cercetător român în materie de etnologie juridică, Romulus Vulcănescu, arată că legea firii sau mai precis, legea pământului, a devenit suport mitologic al relațiilor dintre membrii aceleiași comunități, promovate de sistemul de cutume, datini si tradiții juridice.[34]

Acceptarea unui copil de suflet

Întotdeauna, indiferent de epoca istorică analizată, simplele familii sau capetele încoronate s-au confruntat cu problema lipsei descendenților, în acest sens apelând la „amestecarea sângelui"[35]: „fecioria de suflet o fac unii care nu nasc copii, sau mulți nascu și mor și rămân fără coconi, și, de ciuda lor, mișeii părinți iau coconi străini și-i fac lor feciorii sufletești, cu sfintele molifte".

Totodată, „Îndreptarea legii" era adepta păstrării armoniei depline în familie și interzicea „amestecătura de sânge cu feciorul de suflet". Tocmai pentru a se evita astfel eventualele conflicte sau crearea relațiilor incestuoase între membrii familiei adoptive. Conform prerogativelor dreptului cutumiar, care au fost preluate și în pravilele medievale, incestul reprezenta o „vină mare"[36].

Iată ce spunea cel mai vechi manuscris juridic românesc la 1581 despre spițe de semenție și de cei ce se însoară ignorând legile: „de va fi neștine înfeciorat cuiva, ce iaste de e i dat fecior de suflet, nu se poate unul ca acesta spurca cu muiarea acestuia, ce i se cheamă tată, nice cu nălojnica lui; deaci nice a se însura cu neștine cineva dentru semenția tătâne-său, ce i se cheamă sufletescu"[37].

În pravila lui Matei Basarab de la 1652, este stipulat faptul că adoptatul este permis și practicat de către călugărițe sau femeile singure. Acestea se prevalau de aceleași drepturi conferite capilor de familie când doreau să inițieze un astfel de demers: „și acei copii care se vor feciori de suflet să aibă de la dânsele și ei, pe dreptate parte fără de nice o giudecată"[38], căci „feciorie iaste și fără mestecătură trupească, de se dă în feciorie, anume fecior de suflet"[39].

---

34 Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei Române, București, 1987, pp. 280–283.

35 Adrian Majuru, *op. cit.*, pp. 235–240.

36 Liviu P. Marcu, *Istoria dreptului românesc*, Editura Lumina Lex, București, 1997, p. 133.

37 *Pravila ritorului Lucaci*, text stabilit, studiu introductiv și indice de I. Rizescu, București, 1971, p. 169.

38 *Ibidem*, p. 236.

39 *Ibidem,* p. 176.

Drepturile părinților asupra copiilor izvorăsc din autoritatea impusă de instituția căsătoriei dar și din dogma creștină, care suscită mai întâi respect pentru dătătorii de viață. Descifrarea și adâncirea obiceiurilor și datinilor poporului român, confirmă adevărul mărturisit de cărturarul ardelean Iosif Benko, din secolul al XVIII-lea: „este mai ușor să smulgi ghioaga din mâinile lui Hercules, decât datinile și obiceiurile din conștiința poporului român”[40].

Dacă în Antichitate capul familiei, avea conform legilor romane, patria *potestas* asupra întregii familii, în Evul Mediu, puterea părintească se exercită deplin doar asupra copiilor *naturali*, cei adoptați sau „*luați de suflet*”, beneficiază de o atitudine mai permisivă.[41]

Indiferent de sex, copiii „adevărați”, care se abăteau de la cutumă și încălcau regulile de bună cuviință, trebuiau să suporte consecințele.[42] Care să fi fost, însă, situația tinerelor domnițe, care prevalându-se de naivitatea vârstei, declanșau adevărate catastrofe pentru propria familie?!

Având în vedere că părinții erau considerați primii vinovați de „accidentele” copilelor, apărarea cinstei fetei îi revenea tatălui. Acesta, conform rigorilor și oprobiului public atras asupra familiei, avea autoritatea și dezlegarea de a comite omor deosebit de grav[43]: „oricine-ș va găsi fata grea de copilă, acela poate să o ucigă de tot și să nu i se dea certare de moarte”[44].

În epoca medievală, simțul proprietății era superior dezvoltat, iar transmiterea ei se realiza prin intermediul înrudirilor de orice fel: înfiere, nășie, botez, căsătorie. Astfel, ajutați de cunoașterea acestor lucruri, putem reconstitui și măsura intensitatea relațiilor de rudenie, auxiliare celor de sânge, uitându-ne totodată la modul în care se realiza distribuirea moșiilor.

Adopția, pe lângă înfiere și raporturi de rudenie, producea și înfrățirea. Aceasta lua naștere, între două sau mai multe persoane, care își jurau reciproc unire și înfrățire până la moarte. Pentru adulți existau două forme de înfrățire: *cea încheiată la biserică*, adică cea care conferea drepturi de succesiune reciprocă și o alta, *țărănească, păgână* sau haiducească.[45]

Vechiul drept românesc reglementa și alte forme de frăție, respectiv: frăția de lapte (cei alăptați de aceeași doică), frăția lunaticilor (cei născuți în aceeași lună), frăția de cristelniță sau de botez. Cu privire la aceasta din urmă, iată concepția medievală: „Doamne ferește, nu

---

40 Ștefan Pascu, „Omul de cultură, istoricul și juristul Andrei Rădulescu”, în *Memoriile secției de științe istorice*, seria IV, tomul V, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, p. 104.

41 Elena Bedreag, „Părinți și copii în Moldova secolului al XVII-lea. Reglementări juridice și mărturii documentare”, în *Opțiuni istoriografice*, tomul IX, nr, 1–2, 2008, pp. 175–183.

42 Jack Goody, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică,* traducere de Silviana Doboș, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 45–46.

43 Infracțiune ce face parte din grupul infracțiunilor contra vieții, reglementate în secțiunea I, cap. I, art. 176, Codul Penal. Partea Specială. Este încadrat ca fiind *deosebit de grav* deoarece este săvârșit asupra unei femii gravide, circumstanța agravantă fiind constituită de actul intențional al autorului prin care suprima două vieți.

44 *Carte Românească de învățătură*, gl. 9/31, p. 95.

45 Gheorghe Cronț, *Instituții medievale românești. Înfrățirea de moșie. Jurătorii,* Editura Republicii Socialiste România, București, 1969, p. 37.

se cade să se boteze doi copii într-o apă, afară dacă-s gemeni, că se înfrățesc în botez și se fac mari și cine știe cum vine să se ia doi frați, acela ar fi păcat de moarte”[46].

Precizări elocvente referitoare la această practică a adopției se regăsesc atât în „Îndreptarea Legii”, ce dispune de un capitol separat referitor la „feciorii de suflet și ai sfântului botez” dar și în „Cartea românescă de învățătură”. A existat o varietate a obiceiurilor juridice, căci „legile legiuiesc după vremi și după locuri”.

În spațiul românesc, practica înrudirii spirituale se aseamănă foarte mult cu cea bizantină. În Moldova secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, expresia specifică acestui demers a fost: „a lua de suflet”[47].

Gramatical vorbind, verbul „a adopta” sau „a înfia” nu se regăsește în documentele moldovenești din perioada menționată.[48] Dar, expresia dată ca exemplu mai sus nu este singura. De asemenea, se mai utilizează și construcții ca: „am luat copilă (...) să ne fie fată până la moarte”; „l-am luat cu toată inima fiul sufletesc” sau „sa-mi fie fată de suflet”[49].

În Țara Românească, practica adopției a fost legiferată, având aceeași evoluție ca în Moldova. Au existat totuși și unele deosebiri provenite din diferențele existente la moștenire dintre fete și băieți.[50] Din punctul de vedere al vocabularului, expresiile folosite tind să facă parte din sinonimia celorlalte: „l-a făcut în loc de fiu”, „l-au făcut fiu de suflet”, „să-i fie fiu de inimă”.[51]

Din textele acestor pravile, putem conchide că acești copii până la urmă extrem de norocoși, aveau același statut și primeau aceeași îngrijire și afecțiune asemeni unor fii de sânge. Aceștia se prevalau îndeosebi și de dreptul netăgăduit la succesiune[52], *ab intestato*[53].

---

46 Teodor Pamfile, *Frații de cruce și alte înrudiri la români*, Bârlad, 1920.

47 Elena Bedreag, „Enfants du corp, enfants du coeur. La pratique de l’adoption dans la Moldavie du XVII siècle”, în vol. Constanța Vintilă-Ghițulescu și Alexandru-Florin Platon (coord.), *Le corps et ses hypostases en Europe et dans la société roumaine du Moyen Âge á l’époque contémporaine*, New College Europe, București, 2008.

48 A înfia/înfială sunt utilizate târziu în Codul Calimachi, ediție critică, 1958, Partea I. Pentru dritul persoanelor, al. 50, p. 83 („Legătura prin care cineva primește un copil, dîndu-i drituri ca unui legiuit al său fiiu, se numește înfială).

49 Elena Bedreag, *Familie și structuri de rudenie. Părinți și copii în Moldova secolului al XVII-lea și al XVIII-lea (tz),* Iași, 2013, p. 117.

50 Violeta Barbu, „Fiii din trup, fiii de suflet”: practica adopției în Țara Românească (secolul al XVII-lea), comunicare susținută în cadrul celui de-al XIV-lea Congres Național de Genealogie și Heraldică, Iași, 16 mai, sub tipar.

51 Oana Rizescu, „Pour une lecture sociale du droit. La fraternisation sur la terre et le don en Valachie au XVII siècle”, în *RRH,* tome XLIV, 2005, no. 1–4, pp. 129–149.

52 Elena Bedreag, „Să-mi fie ca un ficior de trupul mieu. Strategii familiale în Moldova secolului al XVII-lea”, în *Analele Științifice ale UAIC*, serie nouă, tomul LIV-LV (2008–2009), Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, pp. 62–63.

53 Sintagma se referă la situația juridică în care nu există un testament valid, caz în care legea reglementează transmiterea bunurilor.

Copiii de suflet sunt asemenea celor născuți trupește „și întru rudenie și întru moștenire și întru spițe[54]". Așadar, era impus ca acestora să le fie atribuită aceeași îngrijire, afecțiune ca acelora din trup cu părintele lor.

Totuși, procesul din 1664 dintre o anume Tudora și Mânăstirea Barnovschi din Iași nuanțează statutul copilului înfiat.[55] În document se specifică faptul că această fată de suflet nu avea dreptul să ceară ca moștenire, *ab intestato*, bunurile mobile sau imobile donate de către adoptatoarea sa în timpul vieții. De ce anume? Pentru că nu era copil de trup. Oare nu am spus mai sus care era de fapt regula? Oricare ar fi fost atunci opinia legiuitorului, se cunoaște că în momentul succesiunii, la masa testamentară se aduc toate donațiile și legatele făcute de defunct, în afară de cele scutite de raport. Această operațiune se realizează pentru a se întregi patrimoniul, neviciindu-i pe moștenitorii direcți de rezerva lor succesorală în eventualitatea în care defunctul ar fi făcut gratitudini ce ar fi depășit cotitatea disponibilă.

Elocvent este cazul lui Radu Postelnicu din Stăncești, care nu s-a sfiit a lua de suflet un biet copil căci: „neavând feciorul de la trupu mieu, luat-am pe acest cocon la naștere lui în brațele mele, dă l-am botezatu și i-am pus numile Socol...și sculatu-m-am, dă i-am dăruit și l-am miruit cu toată partea me de moșie, de la Răzvoru de Sus"[56].

Analizând însă mai amănunțit și prevederile „Cărții de învățătură", remarcăm totuși superioritatea legăturii de sânge în defavoarea celei de suflet, pentru că tatăl adoptiv „nu va putea să meargă la giudeț să-și plângă sudalma feciorului său". Termenul de copil[57] care se găsește menționat în pravilă reflectă vădit statutul de inferioritatea în care se află. Atât în Moldova, cât și în Țara Românească, canoanele secolului al XVI-lea au precizări destul de elocvente în ceea ce privește interzicerea mariajului între rudele de sânge sau cei proveniți din adopție.[58]

Scopul primordial pentru care se recurgea în epocă la practica adopției era acela de a asigura transmiterea proprietății. Era vizată o persoană, aleasă cu grijă din timpul vieții care, în semn de mulțumire și răsplată, urma să se ocupe conform ritualurilor creștine de sufletul celui care îl înfiase.[59] Pe lângă faptul că înrudirea artificială și în mod deosebit, „luarea de suflet" constituia o posibilitate de a procura un moștenitor; cu ajutorul ei, se sfida soarta și se procura un succesor legitim.

În ultimă instanță, familia fără copii adopta de la rude unul. Se exercitau asupra lui aceleași drepturi și obligații ca și față de propriul copil, atât din preocupare părintească, dar

---

54 *Îndreptarea Legii*, gl. 195. p. 192.

55 Elena Bedreag, *op. cit.*, p. 123.

56 *Documenta Romaniae Historica*, B. XVI/6, p. 15.

57 Aici cu sensul de *fiu născut din afara căsătoriei.*

58 *Pravila bisericească numită cea mică tipărită mai întâiu in 1643, în Mânăstirea Govora*, publicată *acumu în transcripțiune cu litere latine*, București, 1884.

59 Maria Magdalena Székely, „Structuri de familie în societatea medievală moldovenească", în *Arhiva Genealogică*, IV(IX), 1997, nr. 1–2, p. 106.

și din obligativitate legală.[60] Intențiile părinților adoptivi erau clar exprimate într-un testament din iulie 1638, aparținând lui Farcaș Ioanaș și soției sale prin care lăsau toată averea Aniței, nepoata și fiica lor de suflet: „o am luat noi copilă de doi ani și giumătate să ne fie fată până la moartea noastră"[61].

Comparând limbajul din documentele studiate se naște o contradicție între interpretarea lipsită de proprietatea termenilor juridici și concluziile unor istorici. Elena Bedreag se întreabă dacă procentajul lăsat de defunct rudelor, pentru aranjarea cheltuielilor de înmormântare, „partea sufletului", este echivalent cu valoare părții lăsate copiilor înfiați? Tind să cred că nu, cele două fiind total diferite din punct de vedere juridic.

Întinsele înșiruiri de ocini și avuții lăsate cu titlu de donație, nescutită de raport, nu reprezintă întregul moștenirii unui defunct, ci doar gratificările (donații și legate) făcute în timpul vieții sale. Acestea se fac în limita cotității disponibile, de care dispunătorul poate hotărî, după cum crede de cuviință, nealterând niciodată rezerva succesorală.[62]

Mai mult, copilul „luat de suflet", adoptatul are drepturi depline la moștenire în virtutea rezervei succesorale din cuantumul căreia va suporta și cheltuielile pentru pomenirea sufletului defunctului. Pătrășcan dăruiește cuconului Tăutului logofătul luat „fiu de suflet" „o parte din moșie ca să-l „comânde" iar Marica Prestăcoaie lasă fiului de suflet o parte din satul Popeni ca după moartea ei să o pomenească.[63]

Fetele înfiate erau înzestrate ca și atunci când ar fi fost copii născuți de părinții lor adoptivi, de această dată. Uneori, existau și cazuri privilegiate în care adoptatele beneficiau și de o moștenire dată de părinții naturali pe care erau libere și neviciate să o accepte: „Neacșa, neavând copii, a luat o fată mică a surorii sale, pe Boba, și a crescut-o până s-a făcut mare (...) înzestrând-o cu această ocină, iar mama sa, Stana, i-a dat și partea ei din sat, cu doi rumâni"[64].

În afară de adopțiile între rude îndepărtate existau și înfieri de copii simpli care se desfășurau și ele după anumite reguli. Dacă era înfiat un minor căruia îi trăiau părinții, actul juridic se realiza cu consimțământul tatălui legitim, iar dacă înfiatul era un copil sărac, înfierea se realiza prin comisia epitropicească, cea care veghea la respectarea drepturilor copilului.[65]

Astfel, dincolo de „înrudirea de trup", de care beneficiază orice persoană, mai există și înrudirea artificială.[66] Aceasta din urmă se poate clasifica în două tipuri ce alcătuiesc tabloul

---

60 *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Editura Vladimir Hanga, București, 1980, pp. 502–503.

61 *DRH*, A, vol. XXIV, București, 1998, nr. 418, pp. 398–399.

62 Dan Chirică, *op. cit.*, p. 150.

63 *DIR*, Moldova, veac XVI, vol. IV, doc. 272, p. 219.

64 Șarolta Solcan, *op. cit.*, pp. 36–37. (act datat la 15 aprilie 1641, Țara Românească)

65 Adrian Majuru, *op. cit.*, pp. 236–237.

66 Pierre Bonte și Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie,* ediția a II-a, Polirom, Iași, 2007, p. 512. Acest tip de înrudire poate fi întâlnit în literatura de specialitate sub mai multe denumiri: pseudoînrudire, cvasiînrudire, înrudire fictivă, înrudire rituală sau voluntară.

general al formelor de înrudire, respectiv: luarea de suflet și nășia (de botez). Putem vorbi însă și despre înrudirea spirituală, generată atât în spațiul occidental cât și în cel românesc de instituția Bisericii.[67]

Referindu-ne cu precădere la spațiul românesc, prima analiză a acestui concept îi aparține Mariei Magdalena Székely, care menționează că înrudirea artificială este un tip special prin care se stabilesc legături negeneratoare de consecințe în plan juridic și care se stabilește fie cu ajutorul ritualurilor[68], fie prin înfiere[69]. Dar oare înfierea nu avea loc asemeni tainei botezului, tot printr-un ritual? Tindem să fim de acord cu această ipoteză, căci dovadă stau documentele juridice, care menționează cazuri de înfiere, desfășurate în Biserică cu mare jurământ și în prezența preoților[70], căci iată: „orânduiala ce se făcea odată când făcea cinevaș fecior de suflet"[71].

Este important să precizăm faptul că a existat o vădită opoziție a clericilor față de fenomenul adopției, căci se susținea că reprezintă „un jaf la adresa lui Dumnezeu și a Bisericii"[72]. Majoritatea cercetătorilor sunt de părere că legăturile artificiale izvorâte în urma adopției au fost oarecum „camuflate", odată cu creșterea influenței Bisericii, cu înrudirile prin botez. După cum am precizat, acest gen de alianță nu produce efecte juridice, nu se perpetuează și nu are puterea rudeniei de sânge.

Codul Calimachi a adus reglementări importante în ceea ce privește jurisprudența adopției. Aici se precizează clar care sunt diferențele juridice dintre a înfia și a lua de suflet. Tocmai dacă înfierea reprezintă acordarea de drepturi unui copil „ca unui legiuit al său fiu"[73], luarea de suflet obliga adoptatorul doar la asigurarea hranei și creșterii cuconului. Astfel, drepturile și raporturile dintre „înfiitori și înfiiți" nu se aplicau celor „ce s-au luat de suflet"[74].

Și dacă tot am vorbit despre diverse cazuri de înrudire artificială prin luarea de suflet a cuiva, ar fi indicat să lămurim și problema înrudirii prin botez sau nășie. Ne întrebăm, ce valoare avea în epocă acest tip de rudenie generată de taina botezului? Se spune că această înrudire rituală, creată între nași și fini, între părinții trupești ai copilului și cei sufletești, nu trebuie privită ca fiind în antiteză, ci complementară relațiilor de consangvinitate.[75]

---

67 Elena Bedreag, *op. cit*., p. 114.

68 *Ritualuri:* înfrățirea de sânge, botezarea, respectiv cununarea.

69 Maria Magdalena Székely, *op. cit.*, pp. 102–108.

70 Andreea Iancu, „Adopter ou nourrir un enfant, en Vaachie XVIII-XIX siècle: la norme et la practique. Etudes des cas", în *Méditerranées. Revue de l'association Méditerranées*, nr. 37, 2004, pp. 240–241.

71 BAR, Mss, 3275, f. 71.

72 Salvianus.

73 *Codul Calimach*, al. 50, p.83.

74 *Ibidem,* al. 252, 254, p. 143.

75 Guido Alfani, *Fathers and godfathers. Spiritual kinship in Early-Modern Italy* (titlul original: Padri, padrini, patroni. La parentela spirituale nella storia, Marsilio, Venice, 2007), traducere de Christiane Calvert, Ashgate, London, 2009, p. 231.

Au existat situații în care un copil nu numai că a fost botezat, dar a fost și luat de suflet tot de aceeași persoană astfel încât legăturile civile și spirituale s-au contopit. În situația în care botezul a fost combinat cu taina căsătoriei, amestecul astfel rezultat nu era acceptat de către societate și nici binecuvântat de Biserică.

Iată ce prevede „Îndreptarea Legii", referitor la individul care botează un cucon, după care își alege ca ginere pentru fiica sa pe fratele celui botezat: „copiii ai acelui cumătru cu copiii care au botezat sunt a doua spiță pentru că acel tată, pre acei copii i-au născut trupește iar pe ceilalți sufletește. Iară copiii cumătrului, adică ai nașului, care nu i-au botezat, cu copiii lui sînt a patra spiță, ca verii primari"[76].

Nici „Cartea românească de învățătură" nu se dezice în a interzice mestecarea de sânge ce se face cu nuntă: „nuntele ce se vor face dentru sânge amestecat, ce să dzice den cuscrii sau den seminții ce se vor fi den sfântul botez, aceastea nunte să vor despărți (...) și nu vor putea acelea obraze să mai căsătorească nice cu alte obraze streine"[77].

Mărturii ale unor astfel de impedimente la încheierea căsătoriei descoperim și în Pravila ritorului Lucaci, căci iată „unde nu se cade nunta a o face": „botedzătoriul, anume nănașiul de fata sa ce-au botedzat și de îmă-sa și de sora aceei feate botedzate să se ferească. (...) Iară de va neștine botedza vro fată și apoi o va lua de nevastă după feciorul său, să se împarță unii ca aceștia"[78].

Privit ca un rit de trecere dar și ca o taină bisericească, botezul avea pentru locuitorii medievali ai Țărilor Române conotații religioase și morale. Discutând planul socio-juridic, relația naș-fin nu ridică excepții, ci doar generează obligații de ordin moral pentru cei care nutresc astfel de afinități, ce țin de maniere.

Copii și părinți demni de drepturi, cât și de obligații

„Carele cinstează pre tată sau pre mumă, acela se izbăvește de păcatele lui și adună vistiariu de bunătăți. (...) Fie-ți milă de tată-tău și de mumă-ta la bătrîneațele lor, ca să te izbăvești de tot răul și în vremea de scârbă, îți va veni bucurie. Și cum se topește ghiața de soare, așa vor pieri și păcatele tale. Că blestemat iaște de domnul, carele va urgisi și urgisește pe tată-său și pre mumă-sa"[79].

Asemeni Decalogului, atât legile pământului cât și hrisoavele domnești impun cu desăvârșire ascultarea părinților și respectarea capului familiei, fie el tatăl natural sau tutorele. Pentru a cunoaște exact repertoriul acestor îndatoriri reciproce ale copiilor și ale părinților este recomandat să răsfoim Codul Callimach din 1813, fiind evident faptul că acesta a transcris unele legiuiri mult mai vechi.

---

[76] *Îndreptarea Legii*, gl. 195, p. 193.

[77] *Carte Românească de învățătură*, gl. 42:7, p. 146.

[78] *Pravila ritorului Lucaci*, p. 166, 173, 176.

[79] *Îndreptarea legii*, gl. 283, p. 275.

Așadar, părinții erau datori moralmente să le ofere copiilor un trai decent, lipsit de griji, dacă ar fi să folosim o sintagmă a zilelor noastre. În medievalitate, acest lucru era înțeles prin „cuviincioasă creștere", ceea ce reliefa grija pentru viața și sănătatea lor, precum și „trebuincioasă hrană prin învățarea dogmelor mai întâi si apoi a altor științe"[80].

În contrast și copiilor li se revendica grija pentru sufletul defuncților.[81] Se știe că în epoca medievală se recunoștea principiul ultimogeniturii masculine, respectiv moștenirea căminului. Obiceiul prevede ca ultimul copil (băiat) să rămână în casa părintească pentru a-i îngriji pe părinții bătrâni și a le face „*comândul*"[82] după moarte, adică cele necesare pomenirii sufletului.[83]

Să nu uităm cazul babei Maria Șomtăceasa al lui Vasile Șomîtcă, care a lăsat cu limbă de moarte un testament pentru fiul cel mai mic, Ioniță, ca să îi rămână acestuia casa din Valea Vii. Tot în document se menționează că feciorii mai mari au primit deja zestre, constând în câte doi boi, o vacă, precum și câte o livadă.[84]

Documentele noastre precizează fără a lăsa loc de interpretări că ultimul născut, mezinul rămâne mai mult timp în casă, îngrijindu-și părinții și asistând-i în momentul morții, revenindu-i totodată misiunea de a gestiona ritualul pomenirii. Este așadar mezinul și beneficiarul a ceea ce vechiul drept românesc denumește ca fiind „partea sufletului", cea pe care defunctul o lasă moștenire celui care se angaja să se ocupe de pomenire?[85]

Iată exemplul lui Gheorghe Buga, fiul lui Toader Buga, cel dezamăgit de fiii din trup care, odată înzestrați și aduși la un rost de părintele lor, sunt totuși nerecunoscători și își reneagă tatăl. După cum menționează izvorul, tatăl acestora este conștient de faptul că „dacă n-au căutat să mă grijească încă pânăs viu"[86], nu o vor face nici după moarte. Astfel, acesta adoptă un copil, pe Antioh Cantemir, fiul lui Constantin Cantemir: „...ș'amu luat un cucon, pe Antioh sa-mi fie fecior de suflet și să mă socotească până voi fi cu suflet și după moarte me să aibă dumnealui a ma griji până la anul și a mă pomeni"[87].

---

[80] *Codul Callimach*, p. 127.

[81] Artur Gorovei, „Partea sufletului-un vechiu obiceiu juridic al poporului românesc", în *Șezătoarea*, vol. XXXIV, 1925, p. 26.

[82] *Comendatio* presupunea asistență acordată în timpul vieții, dar și comemorarea după moarte, în sistemul complicat al cultului defuncților; în limba română cuvântul *comândare* și variantele sale *comând, comănduire* înseamnă „încredințare, a te lăsa în grija altuia".

[83] *Documenta Romaniae Historica*, B. I, p. 196, nr: 113; D. D. Mototolescu, *Privilegiul masculinității*, București, 1915; produs popular în care se reflectă acest obicei: *Soacra cu trei nurori* - ***„biata mămucă, lăsă cu limbă de moarte ca fratele cel mare să ieie locul și casa despre răsărit; cel mijlociu cea despre apus; iar noi, ca mezini ce sântem să rămânem aici, în casa bătrânească".***

[84] ASB, achiziții noi, MCMXXIII/1, orig. rom. (7269 ‹1760 septembrie 1 – 1761 august 31›).

[85] Violeta Barbu, *De bono coniugali*, Editura Meridiane, București, 2003, pp. 85–99.

[86] I. Tanoviceanu, „Adopțiunea în vechiul nostru drept", în *Arhiva*, XXV, 1914, pp. 231–236.

[87] *Ibidem,* p. 234.

Potrivit exegezei tradiționale, parabola fiului risipitor e o concentrare a iconomiei[88] mântuirii și totodată, un alt exemplu al relațiilor părinți-copii. Așadar, un om avea doi fii și a zis cel mai tânăr dintre ei tatălui său: „tată, dă-mi partea ce mi se cade de avuție"[89]. Fiul cel tânăr păcătuiește, pentru că se îndepărtează de tată și pierde darurile primite (averea).

De asemenea, fiul cel mare păcătuiește, pentru că nu-l vede pe tată ca pe un părinte. Între el și tată nu este o relație de înrudire, ci una juridică, căci spune: „Iată, de atâția ani îți slujesc și niciodată n-am călcat porunca ta. Și mie niciodată nu mi-ai dat un ied, ca să mă veselesc cu prietenii mei".

Este lesne de înțeles că dacă ar fi arătat că este cu adevărat fiu, ar fi făcut același lucru pe care l-a facut tatăl. Mai exact, ar fi alergat spre fiul care venea spre casa pe care o părăsise. Fiul cel mare ignora adevărata natură a iubirii, unde totul e posedat de fiecare: „Tu ești totdeauna cu mine. Tot ce am e al tău"[90].

Ambii părinți aveau împărțite obligații clar definite. Tatăl trebuia să vegheze la asigurarea hranei copiilor, necesară creșterii și dezvoltării. Acesta era absolvit de această îndatorire în momentul atingerii capacității „de a se hrăni de sieși". Mama era retribuită cu grija „nevătămării trupului și a sănătății copilului". În ipoteza în care tatăl natural se găsea în sărăcie, cheltuielile privind creșterea și hrănirea copiilor „le va face tot mama"[91].

Totodată, se dovedește a fi necesară precizarea conform căreia vârstele de patru ani pentru băieți, respectiv șapte pentru fete, erau considerate praguri ale micii autonomii. Cum poate fi explicată și înțeleasă această capacitate a micuților de a testa? Această așa-zisă „autonomie" se manifesta în situația în care căsătoria părinților se desfăcea. Potrivit normelor Codului Familiei, mai exact în cazul „desăvârșitei dezlegări a căsătoreștii legături"[92].

În speță, divorțul nu lăsa incertă sau ambiguă soarta copiilor, aspect clar tranșat în pravilă. Autoritatea judecătorească și decizională trebuia negreșit să încredințeze copiii mamei, dacă aceasta din urmă nu se făcea vinovată de alte pricini. Astfel, „copiii, parte bărbătească până la a patrălea, iar parte femeiască până la al șeptelea an al vîrstei lor, să rămâie supt a mamei purtare de grijă"[93].

Iată, deci, cum era manifestată afecțiunea părinților medievali. Tocmai prin grija lor nemăsurată, de a le asigura copiilor supraviețuirea, nicidecum luxul sau fericirea lenevirii pe

---

[88] *Iconomie*-(din gr. *Oikonomia*) este o noțiune teologică care are mai multe sensuri: planul lui Dumnezeu cu privire la destinul creației și al omului; doctrina despre manifestarea iubirii lui Dumnezeu în lume.

[89] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, tipărită cu binecuvântarea ÎPS Nicolae, Mitropolitul Banatului, București, 2000, p. 126.

[90] http://www.crestinortodox.ro/predici/predici-duminica/pilda-fiului-risipitor-99005.html, consultat azi 15. 06. 2013, ora 15.10.

[91] Vl. Diculescu, *Viața cotidiană a Țării Românești în documente 1800–1848*, Editura Dacia, Cluj, 1970, pp. 202–203.

[92] Adrian Majuru, *op. cit.*, p. 228.

[93] *Îndreptarea legii*, glava 284, pp. 275–276.

o rogojină la soare. Așa ceva era consemnat în ceaslov, la categoria păcatelor grave, ce îți aduceau canoane grele, menite să alunge ispita lenei. Privind retrospectiv, nu prea ne este comod a înțelege acea iubire părintească, ce nu era niciodată manifestată. Se rostea doar în șoaptă, înainte de culcare, aproape pe nesimțite.

Odată pecetluită uniunea dintre două ființe, acest lucru conferea o necontestată putere părintească. În ziua nașterii, după datina veche, se punea pruncul pe pământ ca să se probeze dacă e în viață și drept, iar nu strâmb. Tatăl avea dreptul de a-l ridica sau nu, iar dacă îl lua în brațe, recunoștea că este al său, are viață și trebuia să-l crească.[94]

Unele tradiții populare arată că tatăl ce credea că nu este copilul său, sau căruia vreo ursitoare îi prevestea că acel omuleț îi va aduce vreo nenorocire, îl putea pune pe copil într-o barcă și îi dădea drumul pe apă.[95] Tot din căsătorie reieșeau și anumite îndatoriri pentru părinți. Dintre acestea, este important să menționăm obligația de a înzestra fetele și băieții.[96]

Conform normelor ce au adânci rădăcini religioase, copilul era dator părintelui nu numai cu respect și bună-cuviință. În cazul în care cuteza să se abată de la regulile prestabilite și să nesocotească porunca divină, intervenea negreșit cuvântul pravilei. Astfel, părinții înșelați crunt în așteptări aveau dreptul de a-i exclude de la moștenire.[97]

Așadar, era considerat moștenitor nedemn copilul care păcătuiește cu mama sa vitregă sau cu posadnica (concubina) tatălui său: „va fi lipsit de moștenire fiul care să va afla trupește întru păcat cu mașteha lui sau cu posadnica tătîne-său". Cazurile de nedemnitate sunt însă multiple.[98] În aceeași situație de excludere de la masa succesorală se afla și copilul care își va mustra părintele sau îl va lovi, cauzându-i vătămări sau chiar moartea: „cine va ridica mâna pre părinții lui și-i va bate sau va zice lor mustrare, cum nu se cade".

De asemenea, lista dezmoșteniților continuă cu speța în care un copil își va renega părinții gravi bolnavi și îi va lipsi de ajutorul său, determinându-i să trăiască în sărăcie și nevoi. Sub aceeași lege vor cădea și cei care vor fi capabili de a depune mărturie împotriva acestora, fie ei vinovați sau nu: „copiii nu vor deveni moștenitori, nici de se vor afla părinții zăcând în boală, sărăcie și slăbiciune, iar feciorii se vor lepăda de dânșii și nu le vor ajuta or vor face pîrîș asupra lor"[99].

Astfel de cazuri excepționale apar atunci când nu există niciun fel de susținere din partea copiilor. Este cunoscut cazul Irinei, giupâneasa preotului Dumitraș, care deși mărturisește că are feți și fiate, rămânând singură, la boală și bătrânețe, copiii „nu au socoti-o, neci n-au

---

94 G. P. Nedelcu, *Puterea părintească în dreptul român*, Ploiești, 1933.

95 I. Rădulescu Valasoglu, „La condition de la femme dans le droit roumain", în *Reserche sur l'histoire des institutions et du droit*, 1982, nr. VII-VIII, pp. 33–42.

96 Ion Pan Musica, *Obligațiunea părinților de a-și înzestra copii în dreptul român,* București, 1930.

97 Adrian Majuru, *op. cit.,* p. 229.

98 Dan Chirică, *op. cit.*, pp. 50–61.

99 *Îndreptarea legii*, gl. 286, p. 277.

căutat de nemicî". În acest caz, ea dăruiește preotului pentru a face molitfă și ca să o comânde partea sa din satul Cotârlești, adică tocmai plata,destinată pentru grija sufletului.[100]

Mai mult, dezamăgirea cu privire la comportamentul coconilor răzgâiați este invocată și la case mai mari, chiar de către Petru Șchiopul.[101] Acesta îi reproșează fiicei sale și soțului acesteia, precum și nepotului de soră, că nu i-au fost alături, neprimind ajutor la nevoie, căci așa se cuvine să facă un copil pentru părintele său.

Totodată, în Evul Mediu nu doar copiii puteau fi decăzuți din drepturi, ci și părinții, fapt care nu era omis a fi consemnat în lege. Așadar, părinții care „nicidecum nu se îngrijesc pentru hrana și buna creștere a fiilor" pierd puterea părintească.

Mai mult, „reaoa întrebuințare a puterii părintești se face atunce când tatăl vatămă prin faptă trupească siguranța fiului"[102]. Deși zicala propune că bătaia este ruptă din rai, pravilele se pare că susțineau contrariul, căci mustrarea părintească pentru greșeala copilului trebuia „să se facă în liniște, în chip cuviincios și nepricinitoriu de vătămare"[103].

De asemenea, apanajul mental medieval a lămurit per ansamblu, problema datoriilor dintre părinți și copii printr-o lege a pământului. Este știut faptul că tatăl este cel care administrează uzufructul pe care fiul îl va obține la vârstnicie, adică la majorat. „Feciorii se nevoiesc să hrănească pe părinții lor, de vor fi săraci; iară a plăti datoriile nu să nevoiesc nice feciorii pentru părinți, nice părinții pentru feciori"[104].

Interesant este modul în care pravila lui Matei Basarab reliefează și nu ascunde cazul „copiilor sclavi". Aceștia din urmă, aflați sub autoritatea părintească, erau obligați să săvârșească păcatul preacurviei. Odată descoperiți, acești capi de familie își pierdeau îndată drepturile părintești, iar pe lângă rușine și ocară, cunoșteau iadul temniței, asimilat închisorii pe viață.

Demnă de adus la cunoștință este glava 130, care atribuie sancțiuni drastice „pentru părinții ceia ce-și vor supune featele lor ceale ce sunt făcute de trupul lor (...) iar acealea să se despartă de dânsul ca și cum nu i-ar mai fi fost niciodată fată; apoi să-l bage la ocnă, în toată viața lui acolo să se chineuască"[105].

Spre deosebire de toate celelalte ființe, omul este acela care reușește să-și domine pornirile primare și să se ridice la înălțimea unor principii fundamentale de viață. El se contopește cu tot ceea ce este bun, adevărat și drept. Așa fiind, este firesc ca legea penală să acorde cea mai mare însemnătate ocrotirii omului.

Pentru o asemenea infracțiune contra vieții sexuale a copilului, care prin mijloace nedemne, a fost hărțuit[106], pravilele secolului al XVII-lea erau ferme. Cereau ca tatăl sau alți membri ai familiei, care își vor supune fiica sau sora la preacurvie pentru a câștiga bani „să li

---

[100] Ioan Caproșu, *Documente Iași*, vol. II, Editura Dosoftei, Iași, 2000–2006, doc. 559, p. 498.

[101] Eudoxiu de Hurmuzachi, *Documente,* vol. XI, doc. DLXXX, p. 438; Maria Magdalena Székely, „Testamentele: o abordare preliminară", în *Revista de Istorie Socială*, II-III, (1997–1998), Iași, 1999, p. 27.

[102] *Ibidem*, p. 277.

[103] *Codul lui Callimach,* p. 139.

[104] *Îndreptarea legii*, gl. 293, p. 280.

[105] *Ibidem,* gl. 130, p. 152.

[106] Codul Penal, *Infracțiuni contra libertății și integrității sexuale, cap. VIII, art. 223.*

se taie capul". La o sancțiune ce îi cruța viața, era supusă mama, care cuteza să își vândă fata „pre bani ca să curvească neștine cu dânsa, aceiia să i se taie nasul"[107].

Rare se întâmplau a fi cazurile în care acești nefericiți, beneficiind de circumstanțe atenuante, scăpau cu viață, deoarece judecata la 1652 era extrem de dură. Era scris negru pe alb, fără drept de prelungire că „părinții care vor supune feciorii lor străinilor pentru curvie, se vor pedepsi cu moartea"[108].

Să fi fost oare societatea medievală atât de afectată de teama acestor pedepse capitale? Au fost aceste sancțiuni ce aveau calitatea exemplului capabile de a eradica abandonul, exploatarea copiilor și delincvența lor? Nu stă în putința și competența noastră de a stabili vreun adevăr, ci doar de a reconstitui niște urme ale trecutului.

Singurele informații care ne suscită interesul se limitează tot la textul pravilei. Cândva în secolul al XVI-lea lumea mai făcea o caracterizare a minorilor stigmatizați. Îi numea, de această dată, „puști"[109], un termen de origine turcă, care în vechea limbă românească a fost preluat „pușchiu", reprezentând un ștrengar.

Turcescul „pușt" însă desemna un minor desfrânat, care le oferea servicii sexuale adulților. De asemenea, „puști" era sinonim atât cu flăcău, copil, cât și cu sodomit. Având în vedere faptul că pravilele pedepseau aspru sodomia, pederastia, precum și alte „învoieli împotriva hirii", tinerii din Bucureștiul medieval își ofereau serviciile public și oficial.

Exploatarea copiilor pentru forța brațelor sau ca obiecte sexuale se întâmpla chiar în Valahia lui Matei Basarab, cel care întocmea „Îndreptarea legii". Acele așa-zise „produse" erau băieții destoinici și fetele frumoase![110]

În afară de vânzarea acestor „bunuri ale plăcerilor" trupești și sufletești, se practica și punerea ca zălog la cămătar a propriului copil. În vechime, o datorie neachitată la termen reprezenta vinderea sau concesionarea copilului, poate singurul „obiect" existent din gospodărie de pe urma căruia se puteau face bani.[111]

Tocmai pentru a conchide, este necesar să atragem atenția asupra mediului social și politic de care acei oameni erau influențați și care îi determina să recurgă la astfel de gesturi extreme. Au fost sau nu au fost strămoșii noștri oameni buni?! Aruncând o privire asupra cercetărilor efectuate până în zilele noastre, nu există o opinie majoritară pentru a răspunde pozitiv sau negativ.

Considerăm că în funcție de mediul în care un individ se naște, natura îl înzestrează cu abilități sporite de supraviețuire. Însă, de ceea ce putem să fim siguri este că noi, cei de astăzi, inserați în lumea celor de atunci, ne-am dilua sistematic și am pierde lupta cu viața cea de toate zilele.

---

107 Adrian Majuru, *op. cit*., pp. 230–232.

108 *Ibidem*, p. 233.

109 Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, Editura Scrisul Românesc, București, 1929, p. 526.

110 Evlia Celebi, în Gheorghe Parusi, *Cronica Bucureștilor întocmită din document și sentiment,* Editura Campania, București, 2005, p. 52.

111 Adrian Majuru, *op. cit*., p. 264–265.

ISTORIE MODERNĂ

Goticism și Vikingomanie în naționalismul suedez

Drd. Irina-Maria MANEA

Abstract
Nationalism concerns itself with the definition of a community, the construction of a common identity and a sense of belonging for its members. One way of doing so is by appealing to foundation myths, that is, instrumenting certain parts of the old history in order to create the impression of an old and glorious civilization where nation states are rooted. Certain figures are invoked as forefathers, symbolizing qualities with a strong significance for those who are shaping the myths surrounding them.

In this short essay we are attempting to offer a brief insight and explanation regarding such origin myths in 19th century Sweden. We are focusing our attention on the image and significance of Goths and Vikings/Norse Gods so as to point out their relevance for national identity building on the one hand, and how the past is glorified and therefore instrumented so as to legitimize the present on the other hand. The political and propagandistic dimension of historical myths is also a vital part of the problem.

Keywords: Nationalism, myth, identity, Sweden

Naționalismul nu este nici pe departe un concept colectiv static, diversele condiționări sociale, politice, economice lăsându-și amprenta decisiv pe modul de autodefinire a unei comunități. În general, când avem de-a face cu perioade de criză sau instabilitate, crește totodată și nevoia de naționalism, de imaginar național mai degrabă.

În cadrul acestui imaginar un rol fundamental îl joacă nostalgia trecutului, un trecut adesea deformat și romantizat într-o vârstă de aur care poate fi înțeleasă drept un mit politic[1] tradus într-o atitudine refractară față de progres în numele unor origini excepționale care trebuie recuperate și reinstaurate ca model moral. Vom discuta acest aspect în cele ce urmează, concentrându-ne atenția pe cazul naționalismului suedez și al câtorva expresii culturale ale acestuia, mai precis vom aborda prin prisma istoriei imaginarului mituri istorice și rolul lor în construirea identității de grup.

În primul rând este de urmărit contextul istoric al Suediei în secolul al XIX-lea pentru a-i înțelege 'izbucnirile' de naționalism. Anul 1809 este unul decisiv pentru istoria sa. În vreme ce în restul Europei războaiele napoleoniene și idealurile revoluționare ale libertății, egalității și fraternității au fost factorii care au contribuit la conturarea unui climat naționalist, în Suedia pierderea Finlandei a fost cea care a determinat o reevaluare a prezentului și a trecutului în căutarea atât a unor explicații, cât și a unui soi de compensație pentru un eveniment cu un impact major în imaginarul colectiv. Își fac loc idei privind

---

[1] L. Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, București, 2000, p. 183. Vezi și R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986, pp. 97–138.

simplitatea și stoicismul suedezului și coruperea sa prin forțe străine care i-au influențat negativ profilul moral, slăbind și "folkstammen", comunitatea și poporul înțelese din ce în ce mai mult drept realități organice.

Se pune accent îndeosebi pe vorbirea limbii suedeze, pe portul tradițional și pe un stil de viață destul de rigid și aspru, în conformitate cu o natură deloc ospitalieră și cu toate acestea romantizată tocmai prin prisma unei estetici a durității. O mare sursă de inspirație pentru naționalism o reprezintă așadar viața rurală, îndeosebi din satele din regiunea Dalarna, ale căror tradiții considerate milenare căpătau valențe de sacralitate. O altă modalitate de a construi identitatea este prin apelul la anumite figuri istorice, de la Gustav Vasa, Carol al XII-lea sau Engelbrekt până la mult mai îndepărtații vikingi sau goți cărora li se atribuie valențe mitice de salvatori sau de eroi fondatori, ca în cazul ultimelor două exemple. Cu alte cuvinte, personajele carismatice devin mituri politice întrucât societatea le învestește cu anumite capacități extraordinare prin care acestea devin mediatori între comunitate și divinitate[2].

Una dintre cele mai proeminente încercări de a contura mituri naționale s-a petrecut chiar la începutul secolului, odată cu curentul numit göticism (goticism› goți). Ca oricare alt mit fondator, și goticismul s-a dezvoltat tot în jurul ideii unei istorii puternic eroizate, a unei vârste de aur aflate sub semnul purității și de care prezentul națiunii se leagă pentru a dobândi legitimitate. Goticismul nu s-a rezumat la a scoate în evidență doar faptele glorioase din trecutul Suediei, un trecut național plasat de altfel până departe în timp, ci și vechimea suedezilor, legătura sa continuă cu goții, reprezentanți ai unei culturi avansate, precum și caracterul excepțional al poporului. Ideologia patriotică a epocii are însă rădăcini mai vechi în tendințele istoriografiei timpurii. Îl menționăm referitor la acest aspect chiar pe Iordanes, care descria spațiul scandinav drept un fel de pepinieră a popoarelor[3]. Imaginea goților ca simbol al civilizației și arhetip al strămoșului este reluată de autori de secol XVI, de pildă de către Johannes Magnus în lucrarea "Historien om alla göta- och sveakonungar" (Istoria tuturor regilor goți și suedezi) unde transpare convingerea unei descendențe directe a suedezilor din comunitatea arhaică războinică dar nicidecum barbară, sau de către Olof Rudbeck în "Atlantica", care forțează și mai mult mitul, atribuind o origine scandinavă întregii civilizații occidentale.

Perioada de glorie a barbarilor întemeietori o reprezintă însă incontestabil secolul romantic, în care mitul fondator capătă chiar și o dimensiune academică prin încercările de a-i oferi o bază științifică în mediile universitare de la Lund sau Uppsala. Acest "risorgimento" al istoriei vechi își găsește expresia și în numeroasele asociații sau uniuni cu scop fie artistic, fie didactic, fie ambele. În 1811 de pildă se înființează "Götiska förbundet", la inițiativa poetului Gustav Geijer, unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai curentului naționalist, autor al mai multor lucrări printre care "Manhem", "Odalbonden" sau

---

2 L. Boia, *op.cit.*, p. 190.

3 M. Zmuda-Trzebiatowska, "Från göticism till det svenska folklynnet. Om äldre traditioner i svensk identitetsforskning", în *Folia Scandinavica* 7, 2003, p. 146.

"Vikingen", "Den sista kampen"(Ultima luptă), în care face elogiul unei lumi arhaice întruchipate de eroi virtuoși. Publică totodată revista "Iduna", alt nume cu rezonanță nordică, care devine în scurt timp un mijloc potrivit pentru răspândirea ideilor romantismului. Revenind la asociația înființată, scopul acesteia era în primul rând cercetarea istoriei vechi a Suediei, respectiv civilizația materială și spirituală a strămoșilor imaginați, precum și scoaterea în evidență a trăsăturilor caracteriologice pozitive[4] ale acestora (integritatea, vitejia, perseverența, simplitatea, dragostea pentru libertate) , în care s-ar reflecta și caracterul națiunii în formare. Observăm cum prin acest mod de abordare trecutul este în esență politizat pentru ca prezentul să dobândească sens și legitimitate. În plus, societatea lui Geijer transpare și ca reacție împotriva dominației iluminismului asupra culturii. În schimb se propune continuarea tradițiilor goticiste și hiperboreice preocupate de reinterpretarea istoriei într-o manieră puternic eroizantă.

Chiar dacă astfel de tradiții sunt accentuate cu precădere în plin avânt naționalist, ele sunt parte a unei mișcări continue încă din perioada medievală, când preocupările istoriografice au alunecat adesea în mistificări și protocronism. Nils Ragvalsson, Ericus Olai, Johannes Magnus, Johannes Bureus și Olof Rudbeck au instrumentalizat precaritatea și ambiguitatea scrierii lui Iordanes, la rândul său creator de mituri fondatoare, dacă ne gândim la asocierea dintre geți și goți, precum și sonoritățile similare ale termenilor de "goter", "götar" și "gutar", servind o viziune triumfalistă a originilor îndepărtate ale civilizației suedeze. Ericus Olai de exemplu, autor de secol XV, redactează "Chronica regni Gothorum", cronică de fapt comandată de către regele Karl Knutsson în scopuri propagandistice, ceea ce nu reprezenta nimic neobișnuit în epocă.

De altfel, într-o întrunire la Basel în 1434, Nils Ragvaldson, arhiepiscopul din Uppsala, ține un discurs în care justfică noblețea și drepturile regelui Erik invocând argumente genealogice printre care și descendența din goți[5]. Olai dezvoltă ideea pentru a consolida poziția casei regale suedeze aducând în vedere, printre altele, măreția militară a goților care au înfruntat și chiar au invadat Imperiul Roman. Mitul de origine se hrănește îndeosebi dintr-o contaminare etimologică: "götar" (în nordica veche "gautar") desemnează populațiile preistorice din regiunea Götland, sudul Suediei, în vreme ce goții se plasează într-o altă epocă și pe continentul european. În ciuda posibilei origini comune a termenilor de la un sinonim pentru 'bărbat' ("gjuta"- a turna, posibilă referire la lichidul seminal, "gautoz" este probabil cuvântul protogermanic[6]), realitățile istorice ale respectivelor comunități diferă, amestecul lor și atribuirea unei origini scandinave goților fiind posibilă doar în virtutea unui imaginar istoric ce căuta o vârstă de aur pentru regatul suedez. Vreme de mai multe secole, lucrarea lui Olai, care a inspirat-o și pe cea a lui Johannes Magnus, "Gothorum Sveonumque historia", a reprezentat o autoritate în materie istoriografică, contribuind la construcția

---

4 *Ibid*., p. 147.

5 M. Alkarp, "Det Gamla Uppsala", în *Opia* 49, Uppsala, 2009, p. 37.

6 Svenska Akademiens ordbok, http://g3.spraakdata.gu.se/saob/show.phtml?filenr=1/92/76.html, accesat 20.05.2015

imaginii de sine a suedezilor și supunându-se criticilor dure abia în ce-a de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Există inclusiv un imaginar al alterității exprimat printr-o xenofobie la adresa germanilor și danezilor.

Revenind acum la legătura dintre goticism și naționalism, de precizat ar mai fi că societatea lui Geijer aduna atât profani sau artiști cât și membri ai elitelor intelectuale, pentru care cercetarea avea o dimensiune patriotică esențială. Deși Geijer se retrage din organizație în 1817, acesta va continua tot pe linia romantic-conservatoare, care era destul de în vogă și în mediul universitar. Naționalismul lui Geijer, centrat pe cultură și moralitate, căuta modele în istorie pentru definirea identității colective contemporane, pornind de la premisa existenței apriorice a unor trăsături tipic suedeze, "det svenska folklynnet", adunând cântece din folclor și aducând în discuție și constantele mai puțin plăcute întâlnite aici, ca de pildă invidia, rigiditatea interioară și lupta constantă cu natura[7]. În schimb, pe parcursul lucrărilor "Svea Rikets hävder" (Analele regatului suedez), "Svenska folkets historia" (istoria poporului suedez) sau "Om historien och dess förhållande till religion, saga och mytologi" (Despre istorie și relația acesteia cu religia, epopeea și mitologia"), se dezvoltă imaginea poporului glorios , care își extrage seva din eroismul cu care este în permanență nuanțată mitologia nordică în vechea istoriografie suedeză.

Printre altele, zeului Odin i se atribuia o realitate istorică, respectiv o imigrație alături de poporul suedez în Scandinavia, ceea ce corespunde unui act de întemeiere[8]. În acest sens, zeul poate fi asemuit regelui, perceput ca factor coagulant al națiunii. Dimensiunea politică a unui astfel de naționalism este însă ceva mai redusă decât în cazul Germaniei, să spunem, unde amenințarea externă mai mare a politizat cu mai multă forță imaginea de sine a colectivului. Nu în ultimul rând, romantismul său și al altor gânditori ai vremii trebuie pus în legătură și cu angoasa asociată transformărilor social-economice, avântului tehnologic sau dezvoltării capitalismului, care și-au găsit o contrareacție sub forma refugiului în trecutul mitizat.

Pasiunea pentru legende eroice și mituri nordice o regăsim și la un alt mare reprezentant al goticismului, Esaias Tegner, care intră în "Götiska förbundet" în 1812 și publică mai multe poeme în revista Iduna, unde elogiază scandinavismul și susține latura revoluționară a noii societăți. De un mare succes s-a bucurat "Frithiofs Saga", eposul național-romantic care aduce laolaltă atât fidelitatea față de reprezentarea triumfalistă a lumii antice cât și o naturalețe și simplitate menite să trezească empatia cititorilor prin însuși personajul principal. Frithiof, prin întreaga paletă de trăsături din câmpul virtuții războinice se încadrează în idealul nordic, dar în același timp coboară de pe piedestalul eroic prin predispoziția spre melancolie sau sfidările sale. Scopul era acela al unei redări mai exacte a universului uman, cu care să rezoneze și contemporanii. De altfel pentru Tegner patriotismul și goticismul nu erau sinonime absolute. Foarte probabil suprasaturația de

7 S. Stolpe, "Dikt och samhälle. Rydberg, Snoilsky och 80-talet", în *Svenska folkets literaturhistoria*, 1978, p.37.

8 *Den svenska historien I: Forntid, vikingatid och tidig medeltid till 1319*, Stockholm, 1966, p. 23.

legende și mituri vechi din "Iduna" risca să aducă în derizoriu cultura nordică și spre compensare era necesară totuși o doză minimă de verdicitate. La Tegner se manifestă așadar o oarecare modernizare a înțelegerii istoriei.

Alături de "Götiska förbundet", "Manhemsförbundet", întemeiată la Stockholm în 1815 de către "scaldul" Carl Dahlgren[9] și A.J. Cnattingius, inițial o organizație școlară care și-a propus ulterior studiul literaturii nordice timpurii. Alături de noțiuni de istorie și geografie locală, tradiții, cutume sau muzică populară, asociația promova o educație morală în spirit creștin și patriotic, dar în același timp impregnată de cultul pentru strămoși, deci de goticism. Existau desigur și ceremonii și manifestații cu diverse ocazii, ca și în cealaltă asociație. Ambele subliniau importanța covârșitoare a educației și dezvoltării culturale, psihice și mai ales morale. Tentativa de a dobândi un statut mai înalt și de a deveni un organism independent s-a soldat cu un eșec. Unul dintre membri, Carl Jonas Almquist, a redactat chiar un soi de cartă, "Handlingar till upplysning i Manhemsförbundets historia"(Activitățile de iluminare în istoria asociației), care se apropia foarte tare de ideea unui plan de educație religioasă și națională pentru toți cetățenii. Nu în ultimul rând, în toată această educație patriotică un rol esențial îl juca și sportul, care tot sub forma unor diverse asociații se promova. Inițiativa patriotismului prin exerciții fizice, menite să îi transforme pe suedezi în 'noii vikingi' îi aparține lui Pehr Henrik Ling, asta după ce ideea fusese deja pusă în aplicare în Germania.

Ceea ce ne duce către a doua parte a expunerii. Vikingii, ca și goții, împlinesc mai întâi de toate tot funcția unui mit fondator menit să confere prezentului o dimensiune istorică prin invocarea unor rădăcinilor care stau la baza imaginii unei istorii colective prestigioase și fără hiatusuri. Totuși, dacă barbarii goți se leagă mai degrabă de ideea strămoșului simbolic îndeosebi prin prisma vechimii, vikingii reprezintă mai degrabă un ideal caracteriologic: simbolul desăvârșit al puterii, dominației și masculinității, mai bine spus hipermasculinității. Imaginea poate fi observată relativ ușor în cultura populară contemporană, care accentuează chiar printr-o stilizare excesivă nuanțele războinice ale personajelor. Atât vikingii, cât mai ales zeii nordici[10] s-au supus manipulării politice, dobândind chiar conotații rasiale în timpul celui de-al doilea război mondial.

Atributele masculine care în timpul războaielor și revoluțiilor devin mărci ale idealului au conturat într-un mod determinant reprezentările care prevalează până astăzi. În beletristica, istoriografia și artele plastice din secolul al XIX-lea întâlnim multe reprezentări ale vechilor nordici care comportă o propagandă naționalistă destul de puternică. De la limbaj la iconografie, imaginile vikingilor și asenilor stau sub semnul unei motivații politice fie conservatoare, fie progresiste[11], depinde dacă ne referim la modelele arhaice în sine sau la valoarea integrativă a acestora, de liant al unei colectivități. Într-un fel am putea spune că se

---

9 În epocă poeții romantici se folosesc adesea de acest termen medieval.

10 Asenii, cei cu atribuții suverane și militare; vanii, zeitățile fertilității, apare mai puțin.

11 C. Raudvere, "Mellan romantik och politik", în C. Raudvere, A. Andren, K. Jennbert (eds.), *Myter om det nordiska – Mellan romantik och politik*, Lund, 2001, p 20.

conturează un soi de mit al poporului ales atât prin glorificarea trecutului, cât și prin accentuarea continuității acestuia: regatul suedez și comunitățile vikinge se suprapun în imaginar.

Ceea ce este însă și mai interesant la mitul fondator este că se încearcă și apropierea unor modele externe, în vederea creșterii prestigiului civilizației nordice. Ne referim aici cu precădere la influența antichității clasice, influență vizibilă îndeosebi în pictură și sculptură. Pe lângă faptul că secolul în cauză este cel care abuzează cel mai mult de "fornnordiska"[12] înainte de național-socialism, în același timp este vorba despre o perioadă în care arta caută pe de o parte emoția extremă, naturalețea, rudimentarul sau sălbaticul, categorii la care vikingii s-au adaptat foarte bine, iar pe de altă parte subiectivizează și sublimează realitatea, inclusiv personajele. În acest sens, idealul romantic nordic prezintă trăsături antichizante. Zeii nordici nici măcar nu s-au bucurat de o reprezentare bogată înainte de naționalism, așa că similitudinile cu cei greci sunt de așteptat. Identitatea nordicului rezultă din anumite motive artistice, cum ar fi de pildă veșmintele din piele sau blană, utilizate tocmai pentru a conferi aspectul de rudimentar și sălbatic[13].

Idealismul național-romantic se observă în multe opere, ca și în cazul textelor literare, prin centrarea doar pe anumite figuri (iarăși, cultul eroilor), a căror luptă însă are un sens colectiv, patriotic. Lupta este adesea redată prin artificii estetice ca de pildă contrastul dintre umbre și lumini ca metaforă a celui dintre bine și rău. Ne vom referi la un caz concret, grăitor pentru propaganda vremii, în care este reprezentată o figură maiestuoasă, întruchipare a arhetipului războinic, și anume zeul Thor din tabloul lui Eskil Winger, "Thors kamp med jättarna"(Lupta lui Thor cu uriașii, fig. 1), lucrare comandată în 1872 de către regele Karl al XV-lea. Aspectul luminos al personajului blond și puternic, precum și trăsăturile sale atletice, expresia facială, poziția de întâietate în tablou îl transformă într-un supraom de neînvins. Este o imagine a autorității supreme, a rezistenței și durității nordice. Totuși, după cum precizam, transpar și elemente clasice, în acest caz tunica romană. Culoarea roșie o putem lesne asocia cu furia războinicului, alte elemente precum mantia de blană, arma (ciocanul Mjölner), centura (Meningörd)[14] facând parte dintr-un arsenal al puterii care îi conferă un caracter de noblețe, poate chiar elitist.

O imagine convingătoare a puterii regăsim și în tabloul lui Christoffer Eckersberg, "Balders död" (Moartea lui Baldur), de data aceasta mai ales prin zeul Odin, plasat central și cu însemnele puterii, arma (sulița) și veșmintele tot roșii, romantizat prin absența clasicului său defect, ochiul unic. Mărci clasicizante nu lipsesc nici din sculptură, ca să dăm doar un exemplu, seria Odin, Baldur și Thor a artistului Erland Fogelberg în care regăsim nu numai

---

12 Perioada premedievală scandinavă. Epoca vikingilor reprezintă tranziția de la antichitate la evul mediu.

13 H. Palmsköld, "Ett uppsökande av det gamla- fornnordiska motiv in svensk 1800 – talkonst", în C. Raudvere, A. Andren, K. Jennbert, (eds.), *Hedendomen i historiens spegel – bilder av det förkristna Norden*, Lund, 2005, p. 91.

14 În tablou apare și svastica, fără vreo conotație politică, ci doar ca simbol al victoriei.

port greco-roman, ci și frizuri sau estetică corporală sugestivă. Figurile sunt toate impozante, dar tot Thor (fig. 2) prin aspectul mai sălbatic și îndrăzneț câștigă la capitolul expresie a masculinității, a omului "nordic". Prin astfel de reprezentări se produc stereotipiile legate de idealul uman, iar în cazul celui nordic, acest lucru se realizează atât prin menținerea tiparelor antice (proporțiile și ținuta armonioasă), cât și prin spargerea lor (prin îngroșarea militarismului). Lumina care înconjoară personajele în picturi sau poziția deschisă a acestora în sculpturi sunt o afirmare a puterii, iar caracteristicile biologice ar trebuie interpretate drept o metonimie a destinului excepțional în general.

Beligeranța și masculinitatea poartă desigur și un mesaj politic, , este expresia unui statut, liderii apelând la astfel de imagini pentru a-și crea propria aură mitică. Karl al XIV-lea Johan de exemplu se considera un al doilea Odin[15]. Fascinația pentru miturile nordice și vikingi nu aparținea însă numai elitelor, exprimând adesea, pe lângă năzuința după trecut glorios care să motiveze construcția identitară, și încrederea într-un viitor la fel de glorios[16]. Cam același sens l-au avut căutările identitare în Germania, unde se accentua cu aplomb moștenirea germanică comună, prin urmare vikingii le deveneau și lor modele. Din același material ideologic care elogia germanicismul s-a născut de altfel și rasismul, o biologizare a istoriei care asociată cu anumite curente esoterice va rezulta în propaganda idealului arian. Până atunci însă, zeii și eroii din Edda sau textele islandeze evoluează rapid spre idealizare. nu în ultimul rând, preocuparea cu mitologia nordică ar putea fi considerată și o alternativă la un creștinism mult prea universalist și instituționalizat, care ar fi contribuit mai puțin la o construcție identitară decât o tradiție percepută ca fiind locală, specifică.

Goticismul și vikingomania nu sunt singurele curente care s-au remarcat în efervescența naționalistă de autodefinire, tradiționalismul rural fiind un al doilea aspect puternic mitizat și care are în comun cu primele două întoarcerea la trecutul capabil să întărească sentimentele colective pe de o parte, și să ofere o legitimitate și o structură cu sens prezentului. Și barbarii goți, și vikingii la care se face aluzie în special prin zeii nordici, reprezintă două fațele ale aceluiași mit fondator și cult al strămoșilor și eroilor[17]. Sunt două simboluri care se completează, întrucât în vreme ce goții se leagă mai degrabă de ideea de libertate și de glie, vikingii/asenii semnifică dinamismul, militarismul, dar și elitismul pe care suedezii trebuie să le ducă mai departe. Poate de aceea goții apar cu precădere în surse textuale, în vreme ce războincii nordici domină artele vizuale, unde impactul asupra receptorului este amplificat. Astfel de idei și apropieri simbolice sunt specifice în tot spațiul scandinav, ba mai mult, curentul numit scandinavism încearcă să aducă în vedere și să absolutizeze moștenirea comună premedievală, germanică.

---

[15] T. Björk, "1800-talet: Bildvärlden", în L. Johannesson (ed.), *Konst och visuell kultur i Sverige, 1810–2000*, Stockholm, 2007, p 130.

[16] E. Arwill-Nordbladh, "Genuskonstruktioner i nordisk vikingatid –förr och nu", în *GOTARC* B/9, Göteborg, 1998, p. 29.

[17] Deși mai mult primul aspect, întrucât sunt și alte personaje precum Gustav Vasa sau Carol al XII-lea care intră în imaginarul istoric eroic.

Fig.1. *Thors kamp med jättarna* (sursa foto: commons.wikimedia.com)



Fig. 2. *Thor* – sculptură (sursa foto: sacred-texts.com)



O consemnațiune mai puțin cunoscută a protopopului Ștefan Moldovan privitoare la victimele Revoluției de la 1848–1849 din Transilvania

Drd. Nicolae DUMBRĂVESCU

Abstract
The question regarding the victims of the r Revolution in Transylvania is a subject rather recently discussed in Romanian historiography by a series of established historians such as Gelu Neamțu and Dumitru Suciu, as well as by several young historians such as Ana Hancu and Elena Mihu.

Consequently, the aim of this study is to examine a consignment published by the archbishop of Mediaș, Ștefan Moldovan, in the Transilvania magazine which registers 241 individuals, from leaders of the revolution to mere peasants. This type of list-document is all the more impressive since the author has also mentioned on it the names and surnames of the deceased, the locality and, on several occasions, even the circumstances of their death. Therefore, the consignment of Ștefan Moldovan is a welcome addition to the information from the rapports of priests and archbishops who used to write down only the number of victims and too rarely their names, as well.

Problematica studierii victimelor Revoluției de la 1848–1849 din Transilvania este un subiect recent abordat în istoriografia românească de o serie de istorici consacrați precum Gelu Neamțu[1]și Dumitru Suciu[2], dar și de o serie de tineri istorici ca Ana Hancu[3]și Elena Mihu[4].Tematica mai este atinsă într-o serie de lucrări dedicate acestui eveniment din Munții Apuseni, scrise de Ilie Furduiu[5], dar și într-o serie de studii și articole apărute în revista alba-

[1] *Documente pentru viitorime" privind genocidul antiromânesc din Transilvania 1848–1849,* Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2009.

[2] *Soldați fără uniformă ai Landsturm-ului românesc și starea protopopiatelor greco-catolice din Transilvania după Războiul Național din 1848–1849,* Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2014. *Soldați fără uniformă ai Landsturm-ului românesc și starea protopopiatelor ortodoxe din Transilvania după Războiul Național din 1848–1849,* Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2011.

[3] *Drama Ardealului 1848–1849*. Mărturii, Editura Nico, Târgu Mureș, 2012.

[4] *Un apel către cei morți. Rapoartele preoților greco-catolici 1848–1849*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2012; „Documente inedite privind anul revoluționar 1848–1849 pe Valea Mureșului superior și a Gurghiului", în *Marisia*, XXVI, Târgu Mureș, 2000, pp. 265–275.

[5] *Revoluția de la 1848–1849 martiri și eroi*, Editura Altip, Alba-Iulia, 2002; *Abrudul pagini de eroism*, Editura Altip, Alba-Iulia, 2001.

iuliană *Dacoromania*[6]. Acești istorici prezintă în lucrările lor atrocitățile săvârșite de revoluționarii maghiari în timpul Revoluției de la 1848–1849 din Transilvania pe baza rapoartelor preoților și protopopilor, întocmite imediat după Revoluție la cererea expresă a curții vieneze. Aceasta, prin reprezentantul ei, guvernatorul civil și militar, Baronul Wohlgemuth, aducea la cunoștința românilor intenția de a le acorda un ajutor financiar din vistieria statului. La 15 octombrie 1849, prin adresa nr. 851 se transmite la Sibiu ordinul guberniului, care ulterior a fost adus la cunoștință tuturor protopopilor și preoților. Prin acest ordin se cerea întocmirea de către preoții satelor a unei situații care să cuprindă următoarele: numele, locuința, starea averii și a subzistenței, cum, unde și când s-a întâmplat nenorocirea. Se recomanda ca aceste situații expuse în memorii să fie completate de către preoți cu sinceritate și conștiinciozitate, fiind direct responsabili dacă se constata că nu reflectau realitatea.[7]

Deși lucrările istoricilor amintiți anterior sunt extrem de cuprinzătoare, totuși în arhive se mai găsesc suficiente documente care să prezinte atrocitățile săvârșite de revoluționarii maghiari. Rapoartele publicate sunt extrem de interesante, întrucât din conținutul lor putem observa câte persoane au murit efectiv în confruntările directe dintre cele două tabere revoluționare și câte persoane au fost executate prin mijloace barbare. Pe lângă aceste rapoarte întocmite de preoții și de protopopii transilvăneni în toamna anului 1849, dintre care o parte au fost publicate de istoricii Dumitru Suciu, Elena Mihu și Ana Hancu, altele rămân în continuare uitate în manuscris în arhive. Extrem de interesantă este și o serie de „pomelnice"publicate în presa transilvăneană din a doua jumătate a secolului al XX-lea, în special în Revista *Transilvania* aparținând lui Seleușianu[8], lui Artemiu Publiu Alexi[9] și lui Ștefan Moldovan[10].

---

6 Ilie Furduiu, „Epoca lui Avram Iancu, locuri, oameni fapte, în *Dacoromania*, 2013, nr. 66, pp. 13–17. Idem, „Avram Iancu 1824–1872" în *Dacoromania*, 2012, nr. 61, pp. 27–31. Idem, „Victoriile repurtate de oastea revoluționară sub comanda supremă a prefectului Avram Iancu în perioada mai-iunie 1849 de la Abrud", în *Dacoromania*, 2009, nr. 44, pp. 18–19; Pantelimon Popovici, „Ocna Mureș și împrejurimi în vâltoarea evenimentelor de la 1848–1849" în *Dacoromania*, 2010, nr. 50, pp. 27–31; Ioan Străjan, „Monumentul martirilor români din cartierul Lipovenii Bălgradului uciși în timpul Revoluției române din Transilvania 1848–1849", în *Dacoromania*, Alba-Iulia, 2009, nr. 45, pp. 1–9; Idem, „Martirii din Revoluția română din Transilvania 1848–1849, din Micești și Bărabanț-Alba-Iulia", în *Dacoromania*, 2004, nr. 16, pp. 17–19.

7 Ana Hancu, *op.cit.*, pp. 290–291.

8 Consemnarea românilor uciși la 1848–49 în Cluj după sentința județului de sânge (vérbiróság)" în *Transilvania*, Brașov, 1875 nr. 2, pp. 19–20.

9 „Din pomelnicul martirilor de la 1848–1849", în *Transilvania*, Brașov, 1870, nr. 19–20; 1871, nr. 4–13.

10 „Consemnațiunea românilor omorâți de către ungurii rebeli în decursul anilor 1848 și 1849" în *Transilvania*, Brașov, 1876, nr. 12, pp. 137–138.

În consecință, dacă primele două izvoare narative aparținând lui Seleușianu[11]și Artemiu Publiu Alexi[12] au fost supuse unei analize sistematice, consemnarea lui Ștefan Moldovan a rămas uitată în paginile Revistei *Transilvania*. Așadar, în acest articol ne-am propus să analizăm consemnarea lui Ștefan Moldovan în care sunt menționate 241 de persoane ucise prin diverse mijloace în timpul Revoluției, în special în spatele frontului. Prin urmare, vom tipări următorul tabel edificator în ceea ce privește numărul și numele persoanelor ucise în timpul Revoluției de la 1848–1849, după consemnarea lui Ștefan Moldovan, protopop al Mediașului.

„Consemnațiunea românilor omorâți de către ungurii rebeli în decursul anilor 1848 și 1849”[13]

Nume Prenume	Funcția deținută în timpul revoluției	Locul execuției	Data execuției	Modul execuției
Vasile Pop	Tribun	Târgu-Mureș	09-10-1848	Spânzurat
Alexandru Bătrâneanu	Prefect	Cluj	15-10-1848	Spânzurat
Vasile Simionaș	Viceprefect	Cluj	15-10-1848	Spânzurat
6*		Bărăi		
Petru Bonta	Tribun	Ogra	22-10-1848	Împușcat
Sabo Iuonu		Iernut	24-10-1848	Împușcat
Baciu Iuonu		Iernut	24-10-1848	Împușcat
Simonu Ianașiu		Iernut	24-10-1848	Împușcat
Bogatianu Is. N. N.		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Comsia George		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Rusu Avram		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Boghianu Isăilă		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Hentesiu Floarea		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Heptesiu Gora		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Hentesiu N.		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Hengyes Ilie		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Mateiu Istvanu		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Rusu Nicolae		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Rusu Maria		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Nirăsceanu Nicolae		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Boca Vasile		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Palinacasiu Iuonu		Iernut	24-10-1848	Spânzurat

[11] Pentru mai multe amănunte despre importanța listei-document întocmite de Seleușianu vezi: Nicolae Dumbrăvescu, „Un izvor narativ mai puțin cunoscut despre tinerii uciși în Cluj în timpul Revoluției de la 1848–1849", în *Astra Salvensis*, II, 2015, nr. 4, pp. 33–43.

[12] Pentru mai multe amănunte despre importanța „pomelnicului întocmit de Artemiu Publiu Alexi vezi: Gelu Neamțu *op. cit*., pp. 225–300.

[13] *Transilvania*, Brașov, 1876, nr. 12, pp. 137–138.

Nume Prenume	Funcția deținută în timpul revoluției	Locul execuției	Data execuției	Modul execuției
Papa Ilie		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
Ludovinsky Matyas		Iernut	24-10-1848	Spânzurat
15*		Ogra		
N. Comanu al Mariei		Cipău		Împușcat
Sivu N. al Mariei		Cipău		Împușcat
N., tatăl lui Iuonu Catana		Cipău		Împușcat
Catana N. al Oanei		Cipău		Împușcat
N. Catana		Cipău		Împușcat
Hulpusiu N. al Mariei		Cipău		Împușcat
Hulpușiu N. al Mariei Hulpușiu		Cipău		Împușcat
N. Vladu		Cipău		Împușcat
Costinu Oanea		Cipău		Împușcat
Masca N. a Mariei		Cipău		Împușcat
Oprisiu N. al Onichei		Cipău		Împușcat
Roibanu N. al Nastasie		Cipău		Împușcat
Sieușianu N. al Mariscei		Cipău		Împușcat
Rusu E. al Veselinei		Cipău		Împușcat
Moldovan N. al Anei		Cipău		Împușcat
N. Moldovan, feciorul Anei		Cipău		Împușcat
N.N. ginerele Anei		Cipău		Împușcat
Socaciu N. tatăl Mariscei		Cipău		Împușcat
Precupu N. al Natasiei		Cipău		Împușcat
Socaciu N. al Mariscei		Cipău		Împușcat
Sipoșiu N. al Oanei		Cipău		Împușcat
Siposiu N. al Siei		Cipău		Spânzurat
N. Gligor		Cipău		Împușcat
Cristean Ioan		Cipău		Împușcat
Oradianu Sandu		Sieulia		
Olteanu Toaderu		Sieulia		
Dicheriu Toma		Sieulia		
Popa Mateiu		Sieulia		
Serecatiu George		Sieulia		
31*		Târnăveni		8 sp., 23 îm.
75*		Ganfaleu		Împușcați
2*		Mediași		Împușcați
Ioan Chendi	Tribun	Mukendorf		Împușcat
37*		Luduș		
Nestor Moldovan, tatăl lui Ștefan		Girișiu		

* persoane ucise cu nume nespecificat

Parcurgând cu atenție această consemnațiune a protopopului de Mediaș constatăm că multe dintre aceste persoane sunt tinere. Tinerii au fost cei mai vizați de revoluționarii maghiari, începând din toamna anului 1848, întrucât ei mobilizaseră țărani la adunările naționale de la Blaj; ba mai mult, aceștia au participat la elaborarea programelor revoluționare. Din toamna anului 1848 tot acești tineri au trecut la organizarea legiunilor românești și la înarmarea țăranilor transilvăneni.[14] Într-o altă ordine de idei, urmărind cu atenție numele acestor tineri, vom constata că pe această consemnațiune-document sunt scrise numele unui prefect (Alexandru Bătrâneanu), a unui viceprefect (Vasile Simionaș) și a trei tribuni (Vasile Pop, Petru Bonta și Ioan Chendri).

Alexandru Bătrâneanu, pe numele său adevărat Alexandru Chioreanu, așa cum se găsește trecut și în registrul bisericii unite din Balda, s-a născut fie în anul 1819, fie în anul 1821. Școala și-a început-o în satul natal, a continuat-o la Sărmaș și apoi la liceul Piariștilor din Cluj.[15] Aici i-a fost schimbat numele, maghiarizându-i-se în Baternai. (În legătură cu schimbarea numelui, George Bariț nota în subsolul acestei liste a lui Seleușianu, că episodul s-a petrecut la Cluj, iar autorul a fost un cancelist renegat din comitatul Zarandului. Tot el menționa că până în anul 1840 era o modă în școlile latine, să li se maghiarizeze numele tinerilor români). Alexandru Bătrâneanu își continuă studiile la Blaj, unde i-a avut colegi pe Nicolae Fiscuti, Iosif Gherendi, Grigore Gherman, Ioan Mărginean, Petre Pop, Ștefan Pop, Vasile Puian, Nicolae Todea.[16] Profesori i-au fost Timotei Cipariu, Simeon Bărnuțiu, Vasile Rațiu, Simeon Filip și Iosif Pop.[17] Va fi exclus din rândurile studenților teologi în anul 1842. Alături de alți tineri români, între care amintim pe Alexandru Pop, Vasile Erdeli, Petru Brad, Vasile Puian, Lupu Grigore Gherman, Gavril Man, Ioan Mărhinean, Axente Sever și Constantin Râmniceanu-Vivu, s-a opus și o serie de reputați profesori ce îl aveau în frunte pe Simion Bărnuțiu, proiectului de lege propus de dieta Principatului Transivănean din Cluj, prin care se prevedea introducerea limbii maghiare în școli și în biserici în detrimentul latinei.[18]

---

14 Pentru mai multe amănunte despre participarea tinerilor la Revoluția de la 1848–1849 din Transilvania vezi: Alin Bogdan Florea, *Activism și implicare politică. Tineri români în Revoluția de la 1848–1849 din Transilvania.* Teză de doctorat. Coordonator științific: Prof. univ. dr. Iacob Marza, Universitatea „1 Decembrie 1918", Alba Iulia, 2013; Idem „Tineri și istoria. Tineri la 1848–1849 în Transilvania", în *B.C.Ș.S.*, Alba Iulia, 2005, pp. 103–107; Idem, „Tineri români ardeleni în Revoluția de la 1848–49", în *B.C.Ș.S.*, Alba Iulia, 2004, pp. 119–121; Idem, „Rolul tinerilor în Revoluția de la 1848 în Transilvania (Ancheta Kozma)", în *B.C.Ș.S.*, Alba Iulia, nr. 9, 2003.

15 Valentin Borda, Viorica Dutca, Traian Rus, *Avram Iancu și prefecții săi*, Casa de Editură Petru Maior, Târgu Mureș, 1997, p. 123.

16 Ioan Chindriș, „Începuturile prefecturii Câmpiei la 1848", în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj-Napoca*, XXVII, 1987–1988, p. 52.

17 Pentru mai multe amănunte despre corpul profesoral din Blaj care l-au format pe Alexandru Bătrâneanu și pe alți tineri români vezi: Iacob Mârza, *Școală și națiune (Școlile din Blaj în epoca renașterii naționale)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, pp. 79–129.

18 Ioan Chindriș, *op. cit.*, p. 53. Pentru mai multe informații despre această lege vezi: Coriolan Suciu, „Protestul din 1842 al Blajului împotriva limbii maghiare", în *Cultura Creștină*, Blaj, 1925, nr. 4,

Între anii 1842–1846 Alexandru Bătrâneanu simte consecințele eliminării din rândul studenților blăjeni. Se refugiază în Muntenia, unde va lucra ca profesor. În anul 1846 se reîntoarce în Transilvania și se înscrie ca student la Facultatea de Științe Juridice din Cluj. Primăvara anului 1848 îl găsește pe Alexandru Bătrâneanu cancelist în Tabla regească din Târgu-Mureș, alături de Avram Iancu, Florian Micaș, Alexandru Papiu Ilarian, Ilie Măcelariu, Ioan Mărginean și Ioan Oros alias Rusu.[19] Participă la adunările de la Blaj din primăvara anului 1848 în urma cărora își romanizează numele în Alexandru Bătrâneanu, la propunerea lui Eliseu Armatu.[20] În urma Adunării de la 3/15 mai de la Blaj, Alexandru Bătrâneanu a fost ales membru al Comitetului Național Român permanent, fiind unul dintre cei mai înflăcărați luptători pentru înfăptuirea programului revoluționar adoptat la Blaj. În iunie 1848 a trecut Munții în Țara Românească alături de alți membri ai Comitetului Național Permanent de la Sibiu, activând în Oltenia ca membru în Comisia de propagandă condusă de Nicolae Bălcescu.[21] După înăbușirea Revoluției din Oltenia, Alexandru Bătrâneanu se reîntoarce pe plaiurile natale; ia parte și la cea de a treia Adunare Națională de la Blaj în urma căreia primește misiunea să organizeze Legiunea Câmpiei.

Legiunea Câmpiei condusă de Alexandru Bătrâneanu a fost printre primele organizate în Transilvania alături de Legiunea a III-a de Câmpie condusă de Vasile Moldovan și Legiunea I Blăjeană condusă de Ioan Axente Sever.

În această prefectură erau înglobate 120 de sate împărțite în 12 tribunate, după cum urmează: Sântioana, Mociu, Țicud, Bărăi, Arieșul, Uifalău, Velcheriu, Cătina, Șopteriu, Orasfaia, Budiu, Silvaș.[22] Cele 12 tribunate erau conduse de: George Pop (tribunatul I Sântioana), Filip Lupan (tribunatul al II-lea de Mociu), Simion Marțianu (Tribunatul al III-lea al Țicudului), Vasile Simonis (tribunatul al IV-lea de Bărăi), Grigore Olariu (tribunatul al V-lea al Arieșului), Ioan Valea (tribunatul al VI-lea de Uifalău), Grigore Elekeș (tribunatul al VII-lea de Velcheriu), Vasile Turcu (tribunatul al VIII-lea al Cătinei), Ioan Kovácec (tribunatul al IX-lea de Șopteriu), Ilie Moldovan (tribunatul al X-lea de Orasfoia), Vasile Vespremian[23] (tribunatul al XI-lea de Budiu), Ioan Dan (tribunatul al XII-lea al Silvașului)[24].

---

pp. 124–132; Ioan Lupaș, „O lege votată în dieta transilvană din Cluj în 1842", în *Studii istorice*, Cluj-Sibiu, 1945–1946, pp. 231–264.

19 Pentru a vedea lista completă a canceliștilor târgmureșeni vezi: Ioan Oros alias Rusu, *Memorii*, ediție îngrijită și prefață de Ioan Ranca, București, 1989, pp. 27–28.

20 Iacob Mârza, „Școlile de la Blaj și Revoluția de la 1848–1849 din Transilvania", în William A. Bleiziffer (coord.), *Omagiu Părintelui Profesor Ioan Mitrofan la 65 de ani de viață și 35 de ani de preoție*. Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014, p. 312.

21 Maria Totu (coord.), *Bărbați ai datoriei 1848–1849. Mic dicționar*, Editura Militară, București, 1984, p. 39.

22 *Ibidem,* p. 45.

23 După arestarea lui Alexandru Bătrâneanu și divizarea Legiunii Câmpiei, Vasile Vespremian va activa ca viceprefect în legiunea a III-a de Câmpie condusă de Vasile Moldovan. Pentru mai multe amănunte despre activitatea lui în Legiunea a III-a de Câmpie vezi: Nicolae Dumbrăvescu, „Vasile

După ce și-a organizat prefectura în cele 12 tribunate, Alexandru Bătrâneanu a început să organizeze o serie de adunări în fiecare tribunat pentru a informa și pentru a observa cum organizează tribunii săi prefectura. Astfel de adunări s-au ținut la Cătina, Fârta și Bărăi. Adunarea de la Bărăi a fost ultima pentru Alexandru Bătrâneanu pentru că aici a fost arestat împreună cu viceprefectul Vasile Simonis. Unele surse istorice vorbesc că ar fi fost trădat de Grigore Elekeş, unul dintre tribunii săi. La momentul arestării celor doi, la Bărăi au mai fost executați 23 de participanți la adunare, cel mai probabil datorită faptului că au opus rezistență arestării conducătorilor Legiunii Câmpiei. Însă aceste persoane nu se găsesc consemnate pe lista lui Seleușianu, întrucât ele au fost ucise fără judecată la Bărăi.[25] Dintre acestea amintim pe Chiscudean Teodor, Mureșan Simion, Pristelecan Petre și Buja Teodor. În urma celor patru au rămas 3 femei văduve la 6 copii orfani.[26] Pe drum până la Cluj, au existat câteva tentative de a-i elibera pe cei trei, dovadă stând în acest sens declarația baronului Inczédi Zsigmond, cel care a condus operațiunile de arestare de la Bărăi: „Pe când se petrecea arestarea aceasta, pe coama dealului din Bărăi, s-au adunat mai bine de o mie de oameni, și numai printr-o pornire grăbită am putut evita un mare atac. Aceștia, alarmând peste tot și alte localități, ne petreceau de pe dealuri cu urlete înfricoșătoare, ici acolo se aruncau asupra noastră”[27].

Alexandru Bătrâneanu a fost întemnițat la Cluj și judecat de tribunalul de sânge din Cluj. Completul de judecată care l-a condamnat la moarte pe Alexandru Bătrâneanu a fost format din prim juzii Sala Elek și Ujvári Károly, din judecătorii Szabó Ferenc, Istvánfi Sándor și notarul șef Nagy Elek.[28] Procesul a decurs într-o manieră simplificată: a fost audiat mai întâi inculpatul Alexandru Bătrâneanu, care și-a susținut nevinovăția, iar mai apoi martorii Végh Mihaly, avocat jurat, Szentpáli Dániel, comisar perceptor în comitatul Cojocna și Dósa Sándor, asesor jurat al comitatului. Ei au susținut în declarațiile lor că datorită lui Alexandru Bătrâneanu și Vasile Simionaş, locuitorii Câmpiei nu mai ascultă de autoritățile locale, ci numai de cei doi „agitatori”. Așadar, ei susțineau că siguranța vieții și a proprietății este primejduită din cauza celor doi „răzvrătitori”. Mai este audiată o serie de martori pentru ca

---

Moldovan. Prefectul Legiunii a III-a de Câmpie” în *Oglinda Literară,* Focșani, 2011, nr. 120, pp. 7350–7351 și nr. 121, p. 7630; Paul Abrudan, *Prefectul Pașoptist Vasile Moldovan*, Editura Militară, București, 1970; Petre Baciu, *Prefectul Legiunii a-III-a*, Editura Litera, București, 1976; Vasile Moldovan, *Memorii din 1848–49*, Tipografia A. Mureșianu, Brașov, 1895; Isaia Moldovan, *Din întâmplările vieții. Note și schițe*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Nicolae Dumbrăvescu, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2014, pp. 28–31.

[24] Ioan Chindriş, *op. cit*., pp. 55–61.

[25] Elena Mihu, *op. cit.,* p. 15.

[26] Dumitru Suciu, *Soldați fără uniformă ai Landsturm-ului românesc și starea protopopiatelor ortodoxe din Transilvania după Războiul Național din 1848–1849,* Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2011, pp. 34–35.

[27] Ioan Chindriş, *op. cit*. p. 67.

[28] *Procese politice antiromânești care au zguduit Transilvania în toamna anului 1848,* ediție îngrijită și prefață de Ioan Chindriş și Gelu Neamțu, Editura Viitorul Românesc, București, 1995, p. 106.

judecătorii să aibă o imagine și mai clară a felului în care au avut loc evenimentele de la Bărăi din dimineața zilei de 11 octombrie 1848. Astfel sunt audiați Alsó Sándor, căpitanul batalionului al II-lea de honvezi, Keresztes Kálmán, sublocotenent al aceluiași batalion, Josika Géza și Huszár Károly, voluntari în același batalion de honvezi. Cei patru descriu „atmosfera de teroare" în care au fost arestați cei doi conducători ai Legiunii de Câmpie. Și aceștia, la fel ca și primii trei martori audiați, îi fac responsabili tot pe Bătrâneanu și Simionaș, pentru masacrul de la Bărăi.[29]

După o scurtă confruntare cu Vasile Simionaș, Alexandru Bătrâneanu este condamnat la moarte după cum rezultă din sentința tribunalului de sânge din Cluj: „[…] în consecință considerându-l pe acuzat în baza propriilor mărturii, a documentelor găsite asupra lui și a depozițiilor martorilor împotriva lui drept un răzvrătitor cu cea mai evidentă cerbicie împotriva regimului legal din țară, a legilor țării, a autorităților legal constituite, un răzvrătitor și agitator primejdios, un tulburător rău intenționat al liniștii publice, al păcii, al securității personale și a averilor, tribunalul de judecată imediată îl condamnă pe inculpatul Alexandru Bătrânai sau Bătrâneanu alias Chioreanu, încărcat sau prins cu atâtea crime, la moarte prin spânzurare, respingându-i categoric orice grațiere, recurs sau apel, hotărăște și ordonă ca această sentință la moarte asupra lui să fie executată în răstimpul prescris de regulamentul judecății imediate încât să moară atârnat cu funia legată la gât"[30]. În fața morții prefectul lui Iancu s-a ținut demn declarând: „N-am de ce să mă pocăiesc; eu cu faptele mele de tribun am voit numai să deștept și să ridic poporul românesc; cu asta n-am făcut ungurilor niciun rău; de aceea, fapta lor față de mine nu le-o iert nici aceasta, nici în cealaltă"[31]. Ba mai mult în curtea casei comitatului înainte de a fi transportat spre locul execuției Alexandru Bătrâneanu a strigat în limba română mulțimii adunate următoarele: „Să trăiască Dacia Romană, până a veni un fericitor mai mare"[32]!

Vasile Simionaș, viceprefect al Legiunii de Câmpie, s-a născut la Sărmaș, în județul Mureș. A fost implicat în mișcarea revoluționară din anul 1848 din Transilvania, participând la Adunarea de la 3/15 mai de la Blaj și apoi la cele din toamna aceluiași an, când i-a fost încredințată misiunea de a organiza Prefectura Câmpiei alături de Alexandru Bâtrâneanu.[33] A fost arestat împreună cu acesta la Bărăi de către Nagy Antal, unul dintre oștenii batalionului al II-lea de honvezi, după cum rezultă din declarația acestuia de martor dată în fața tribunalului de sânge din Cluj.[34] Este transportat la Cluj și judecat împreună cu Alexandru Bătrâneanu în 12 octombrie 1848. Este găsit vinovat ca „agitator" și „răzvrătitor" și condamnat la moarte prin spânzurare după cum rezultă din sentința tribunalului de sânge

---

29 *Ibidem*, pp. 118–121.

30 *Ibidem*, p. 125.

31 Liviu Maior, *1848–1849. Români și Unguri în Revoluție*, Editura Enciclopedică, București, 1998, p. 298.

32 Ioan Chindriș, Gelu Neamțu, *op. cit.*, p. 127.

33 Maria Totu, *op. cit.*, pp. 250–251.

34 Ioan Chindriș, Gelu Neamțu, *op. cit.*, p. 121.

din Cluj: „[…] în consecință, dovedindu-se cu incontestabilă certitudine, în modul public și răzvrătirea criminală a acestui acuzat spre a răsturna regimul, legile și ordinea legală, liniștea și pacea publică, securitatea personală și a averilor, ațâțările lui și îndemnurile la răscoală, tribunalul de judecată imediată îl condamnă și pe acest inculpat la moarte prin spânzurătoare”[35]. Este spânzurat împreună cu Alexandru Bătrâneanu la Somesfalău lângă Cluj, vineri 13 octombrie 1848. În fața morții Vasile Simionaș pare resemnat și nu rostește niciun cuvânt de adio către poporul român așa cum a făcut bunul său amic Bătrâneanu.

Vasile Pop este unul dintre tribunii legiunii a III-a de Câmpie, condusă de Vasile Moldovan. Acesta s-a născut 29 decembrie 1825/12 ianuarie 1826 în localitatea Nazna, ca fiu al părinților Eremia Pop preot ortodox și al Teodorei Tătar, după cum rezultă din registrul botezaților din acel an.[36] Studiile și le-a făcut cel mai probabil la Târgu-Mureș și Sibiu și le va absolvi în preajma Revoluției de la 1849–1849 din Transilvania.

Participă alături de alți tineri români la Revoluția de la 1848–1849 din Transilvania, fiind unul dintre mobilizatorii populației românești din împrejurimile orașului Târgu-Mureș, pentru adunările de la Blaj din primăvara anului 1848. Vasile Pop participă la adunările din septembrie de la Blaj, adunări în urma cărora s-a hotărât înarmarea populației românești și crearea a 15 legiuni conduse de către un prefect, un viceprefect, și mai mulți tribuni, centurioni și decenturioni.[37] Vasile Pop a fost numit de către Comitetul Național Român tribun al Legiunii a III-a de Câmpie condusă de Vasile Moldovan.

Organizarea extrem de repede a Legiunii a III-a de Câmpie, după Adunarea de la Blaj, a atras și mai mult atenția autorităților maghiare care vor începe urmărirea conducătorilor ei. Drept urmare, Vasile Pop se refugiază în Chirileu, în casa fraților Moldovan, unde era și „sediul” Legiunii a III-a de Câmpie. În 10 octombrie 1848, Vasile Pop părăsește Chirileul și se îndreaptă spre localitatea Nazna pentru a-și lua haine mai groase, întrucât vremea se răcise, deși a fost prevăzut atât de mult de Vasile Moldovan, de pericolul la care se expune, după cum amintește în propriile memorii: „[…] Pe timpul acela se afla la noi în Chirileu nenorocitul Vasile Pop despre care am mai făcut amintiri și asupra sorții căruia voi spune aici câteva cuvinte. Într-o seară ce-i plesnește lui prin cap, ne spune că el merge acasă. În zadar îl desfătuim cu toții. Preoteasa fratelui meu Isaia își tocmise o haină la un croitor din Târgul Mureș și fusese tocmai după ea. Mergând la croitor ea auzi acolo cum vorbeau calfele zicând: La noapte vom merge la vânat. I-am comunicat lui Vasile Pop aceste vorbe, sperând că-l vom îndupleca să nu plece și să rămână cu noi. Însă el nu s-a abătut de la propusul său și a plecat”[38]. Ioan Oros alias Rusu scria la aproape o jumătate de secol de la acest eveniment

---

35 *Ibidem*, p. 126.

36 Liviu Moldovan, Grigore Ploeșteanu, „Un martir mureșan, Vasile Pop”, în *Marisia*, X, Târgu-Mureș, 1980, p. 229.

37 Pentru mai multe informații despre hotărârile celei de a III-a adunări de la Blaj vezi: Liviu Maior, „Contribuții la istoria revoluției de la 1848. A treia adunare de la Blaj”, în *Revista de istorie*, 1981, nr. 9, pp. 1719–1731.

38 Vasile Moldovan, *op. cit.,* p. 92.

următoarele: „I-am zis cu deosebire lui Vasile Pop ca să bage bine de seamă ce va face că fiind el aproape de Oșorheiu îl vor aresta ungurii și ca pe agitator după părerea lor pe baza proclamațiunii lui Battyânyi fără privire la nevinovăția lui în trei zile îl vor spânzura"[39], acesta totuși merge în localitatea natală în seara zilei de 10 octombrie. Ajuns la casa părintească din Nazna, Vasile Pop a îmbrăcat haine țărănești, s-a încălțat cu opinci și a ieșit seara pe ulița satului. Tocmai în acea noapte au făcut autoritățile maghiare din Târgu Mureș o serie de verificări în satul Nazna, ocazie cu care l-au prins și pe Vasile Pop și l-au transportat la Târgu Mureș. Memorialistul Isaia Moldovan susține că Vasile Pop a fost trădat de niște feciori din Nazna.[40] Tinerii conducători ai Legiunii a III-a de Câmpie nu puteau rămâne indiferenți față de arestarea lui Vasile Pop, bunul lor amic. Astfel că Vasile Moldovan ‚prefectul, și Ioan Oros alias Rusu, viceprefectul Legiunii a III-a de Câmpie, organizează un protest împotriva arestării tânărului din Nazna, protest ce a fost semnat de nouă sate[41] de pe Valea Mureșului. În acest protest tinerii conducători ai Legiunii a III-a de Câmpie au dezaprobat modul barbar în care a fost arestat Vasile Pop și au cerut eliberarea lui imediată.[42] Autoritățile maghiare nu au luat în niciun moment în seamă protestul românilor de pe Valea Mureșului și l-au condamnat la moarte pe Vasile Pop.

Un alt martir al Revoluției de la 1848–1849, consemnat pe lista-document întocmită de Ștefan Moldovan în anii următori Revoluției este Petru Bonta, originar din localitatea Seușa, comitatul Turda. Acesta își face studiile la Blaj, unde trăiește Revoluția ca teolog în anul al IV-lea, după cum aflăm din *Protocollum Classificationum ductum pro Auditoribus Studiorum Theologicum in Seminario Diocesano Blasiense.*[43] Colegi i-a avut pe Nicolae Albani, Simion Mihali, Vasile Pop, Ioan Pop, George Rațiu, Ioan Cioara, Iosif Tamaș, Vasile Turcu.[44] Se implică activ în izbucnirea Revoluției de la 1848–1849 din Transilvania, fiind unul dintre tinerii teologi blăjeni care a răspândit proclamația lui Aron Pumnul, prin care îi chemau pe români la Adunarea din Duminica Tomii de la Blaj.

Participă la Marea Adunare Națională de la Blaj și la cea din septembrie, adunări în urma cărora este numit tribun al Legiunii a III-a de câmpie condusă de Vasile Moldovan. De la prefectul Vasile Moldovan primește misiunea de a organiza satele din împrejurimile Cetății de Baltă. Tribunul Bonta adună, încă de la începutul lunii octombrie, gloate de români din satele Blăjel, Peucea și Dîrlos (cam 400 de persoane) pe care îi va duce în 14 octombrie 1848 la Mediaș, aliniați în ordine militară și cu sunet de tobe pentru a depune jurământ. Acest eveniment este descris de protopopul Ștefan Moldovan în memoriile sale. Acesta spunea că văzut această mulțime tocmai când mergea cu preotul din Proștea să îngroape un mort.

---

39 Ioan Oros alias Rusu, *op. cit.,* p. 61.

40 Isaia Moldovan, *op. cit*, p. 30.

41 Nazna, Morești, Nirășteu, Vidrăsău, Sânmărghita, Chirileu, Șăușa, Cerghidul Mare, Cerghidul Mic.

42 Peter Moldovan, *Pace și război 1848–1849 în Transilvania centrală. Mișcările revoluționare și războiul civil*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008.

43 Iacob Mârza, *op. cit.*, p. 316.

44 *Ibidem,* p. 317.

„M-am uimit de această apariție neașteptată și întrebând pe conducătorul Petru Bonta că unde merg, el a răspuns, că la Mediaș. Eu am mai adăugat că pentru ce? El a răspuns „ca să vestim păcatele ungurilor și să jurăm pe oameni". După aceasta l-am întrebat că ați dat de știre cuiva? El mi-a răspuns că la nimeni, că nu-i de lipsă, pentru că și sașii sunt ai împăratului și noi suntem ai împăratului"[45]. Tot din memoriile protopopului din Mediaș aflăm că Petru Bonta a ajuns cu mica lui armată în Piața Mediașului, unde li s-a citit jurământul de către maiorul Clococeanu. Mulțimea, în frunte cu Petru Bonta, a exaltat de bucurie cu vivate pentru împărat, pentru guvernul țării, pentru consulul cetății și pentru oficialii lui, pentru d. Clococeanu și pentru notarul cetății.[46]

Manifestările de la Mediaș, care l-au avut în prim-plan pe Petru Bonta, nu au trecut neobservate de către autoritățile maghiare, care vor încerca, prin orice mijloace, să îl captureze. Este încercuit la un moment dat în localitatea Băranglab de către armata revoluționară maghiară; scapă totuși de la moarte cu ajutorul țăranilor, însă acest eveniment va lăsa urme adânci în sistemul său nervos.[47] Pe la sfârșitul lunii octombrie a anului 1848, pe fondul acutizării luptelor dintre trupele revoluționare maghiare și cele românești, prefectul Vasile Moldovan, după ce face o coletă de 60 fl., îl trimite pe Petru Bonta la Mediaș pentru a cumpăra: praf de pușcă, gloanțe, alice de lup, cremeni[48], întrucât puținele puști pe care le aveau luptătorii Legiunii a III-a de Câmpie erau de diverse modele.[49]

Întorcându-se de la Mediaș cu muniția necesară ostașilor Legiunii a III-a de Câmpie, Petru Bonta este surprins de trupele contelui Lazăr în Cucerdea, după cum aflăm din memoriile lui Isaia Moldovan: „[…] ajunși în Blășinel am mers la căpitan unde s-au întrunit mai multe persoane și ne-au povestit că Petru Bonta în râtul Cucerzi a fost atacat și bătut"[50]. Scapă cu fuga, fiind călare pe un cal sur al lui Dumitru Filimon, este ajuns în Ogra, unde, după cum aflăm din raportul preotului George Răchită, Petru Bonta a fost măcelărit împreună cu alți însoțitori ai săi, între care amintim pe Ioan Bretian, Ioan Oltean, Petru Viciu, Simion Cîmpianu, Matei Cîmpianu, Vasile Cîmpianu Bardas, Vasile Gligor, Borza Ioan, Susan Georgie, Vasii Pînzariu, Toader Curicean și Ion Vlăduț.[51] În urma sa a rămas un tată singur, cu mari datorii și fără de niciun ajutor. Prin devotamentul său putem spune că Petru Bonta a făcut parte din rândurile acelor tineri care și-au jertfit viața pentru națiunea română, luptând până la ultima picătură de sânge pentru a-și vedea națiunea cel puțin pe aceeași treaptă cu celelalte din Transilvania.

---

45 Ștefan Moldovan, „Extras din ziarul vieții mele de la 15 martie 1848 până la 18 ianuarie 1848", în *Transilvania*, Brașov, VIII, nr. 8, p. 92.

46 *Ibidem,* p. 92.

47 Silviu Dragomir, *op. cit.,* p. 205.

48 Isaia Moldovan, *op. cit.,* p. 28.

49 *Ibidem*, p. 33; Vasile Moldovan, *op. cit.*, p. 89.

50 Isaia Moldovan, *op. cit.,* p. 33.

51 Elena Mihu, *op. cit.,* p. 409.

Un ultim tribun mort în timpul Revoluției de la 1848–1849 din Transilvania și consemnat pe lista-document a lui Ștefan Moldovan este Ioan Chendi. Acesta, după adunările din septembrie de la Blaj, a primit misiunea să organizeze comunele de pe malul stâng al Târnavei Mari, din jurul Saroșului Săsesc, precum Nemșa, Richiș și Copșa Mare.[52] Acutizarea luptelor dintre cele două armate revoluționare îl va determina pe Ioan Chendi să se refugieze în localitatea Proștea, unde era căsătorit. Aici este capturat de trupele revoluționare maghiare și dus în pădurea Mukendofunde mai întâi l-au împușcat, iar apoi l-au tăiat în bucăți.

Despre celelalte persoane consemnate de Ștefan Moldovan în a sa consemnațiune nu se cunosc foarte multe date, însă cu siguranță sunt tineri luptători din legiunile din zona Câmpiei Transilvănene. În acest sens țin să amintesc că pe această listă-document stau înscrise numele a 20 persoane, care au pierit la Iernut în 28 octombrie din ordinul lui George Apor, cel care se pare că, după acest masacru, s-a plimbat timp de mai multe zile printre cadavre cu țigara aprinsă, râzându-le în față și batjocorindu-i chiar și după moarte.[53]

Această listă-document scoate la lumină faptul că revoluționarii maghiari, începând din toamna anului 1848, au executat pe toți tinerii români care cădeau în prinsoare, de cele mai multe ori fără a fi judecați pentru faptele lor. Tot în această ordine de idei, acest document mai scoate la iveală atmosfera de teroare sub care au trăit românii transilvăneni pe tot parcursul Revoluției, întrucât spânzurători erau ridicate în toate satele, pe locurile cele mai înalte, pentru a fi văzute din depărtare. Prin urmare, pe baza acestei consemnări-document mă pot declara fără a fi lipsit de obiectivitate de acord cu afirmația lui George Bariț, care spunea că în timpul războaielor civile oamenii devin tigri și hiene mult mai fioroase decât într-un război regulat.

Istoricește vorbind și această listă întocmită de Ștefan Moldovan demonstrează că este imposibil să mai poată nega cineva că împotriva românilor transilvăneni s-a dus un război de exterminare. Însă, pentru a păstra obiectivitatea, trebuie să spunem că și românii, când au recurs la represalii, au fost la fel de violenți, mai ales la Aiud (ale cărui gărzi prefăcuseră în cenușă satele românești Cocova și Măgina), precum și la Zlatna (unde, după ce românii acceptară să pună armele jos, drept urmare, o mulțime dintre ei au fost imediat împușcați în momentul în care s-au întors cu spatele). Răzbunarea românilor supraviețuitori a fost pe măsura gestului inamicului. Prin urmare, aceste pagini-document din miile existente îmi permit să spun că evidențiază unul dintre cele mai negre momente din istoria modernă a Transilvaniei, în special, și a Europei, în general.

În concluzie, „consemnațiunea" protopopului de Mediaș, Ștefan Moldovan, vine în completarea rapoartelor întocmite de preoții satelor transilvănene, imediat după Revoluție, în care consemnau de cele mai multe ori doar numărul morților și pagubele pe care le-au suferit românii din parohiile pe care le păstoreau. Așadar, această listă este cu atât mai importantă întrucât putem cunoaște: numele, prenumele, funcția pe care au deținut-o în

---

52 Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 205.

53 Vasile Moldovan, *op. cit.*, p. 88.

timpul Revoluției, ziua și locul în care s-au jertfit acești tineri pentru înflorirea națiunii lor și pentru aplicarea programelor politice elaborate de elita laică și ecleziastică română.

Prin urmare, putem conchide că această listă-document, alături de cea a lui Artemiu Publiu Alexi, de a lui Seleușianu și de rapoartele preoților și protopopilor aduc la lumină noi mărturii de sacrificiu ale națiunii române, pentru obținerea drepturilor naționale și credința față de Împărat, care în conștiința românilor reprezenta un simbol al dreptății și libertății. Analiza cu maximă minuțiozitate a acestei conscrieri-document nu prezintă decât o mică contribuție la îmbogățirea istoriografiei românești privitoare la pierderile umane suferite de românii transilvăneni în timpul Revoluției și Războiului Civil din anii 1848–1849. Dat fiind faptul că încă nu s-au scos la lumină toate aceste documente care evidențiază atrocitățile Revoluției și nici numărul pierderilor umane nu poate fi contabilizat cu exactitate, subiectul rămâne în continuare deschis cercetării.

Comitetul Central Democratic European de la Londra (1850–1853)

Drd. Remus TANASĂ

Abstract
After the European „springtime of peoples", London acquired the reputation of an international centre for the activities of conspirational groups aiming to launch a pan-European revolution.

In June 1850, Giuseppe Mazzini formed the Central European Democratic Committee, an association bringing together some of the leading republicans, radicals or revolutionaries, expelled from their countries after the defeat of the 1848 revolutions. The new association was, like its earlier international revolutionary organisation, the Young Europe of the 1830s, supposed to be composed of independent national committees chosen by their own citizens and working for an unified and independent republic at home while co-operating in an umbrella organisation.

The ECDC was pledged to republicanism and international revolutionary activity, and aimed at solidarity between „peoples" regardless of the ideological credo. Its purpose, as stated in its first manifesto of July 1850, was to provide a „collective and accepted representation", an organisation for the scattered democratic movements.

Eșecul revoluțiilor din anii 1848–1849 a forțat pe mulți dintre protagoniști să se refugieze în exil pentru a scăpa de eventualele persecuții sau încarcerări și, nu în ultimul rând, pentru a continua demersul revoluționar. Cei mai mulți dintre protagoniștii români, atât cei moldoveni cât și cei munteni, se vor regăsi exilați mai ales în capitalele din Occident alături de alți revoluționari europeni care au fost nevoiți, la rândul lor, să aleagă calea exilului în urma revoluțiilor eșuate din propria țară.

În acest context, în iunie 1850 s-a format la Londra, la inițiativa lui Giuseppe Mazzini Comitetul Central Democratic European (CCDE). La proiect au mai aderat francezul Alexandre Ledru-Rollin, germanul Arnold Ruge și polonezul Albert Darasz. Dintre aceștia, primii trei vor avea un rol mai pronunțat în activitatea CCDE[1], italianului revenindu-i însă

1 În numărul din 15 octombrie 1851 al ziarului „La Révolution", condus de Xavier Durrieu (1814–1868), unul dintre redactori, Hennett de Kesler, preciza în introducerea manifestului semnat de Dumitru Brătianu în numele Comitetului Național Român și adresat Comitetului Central Democratic European că răspunsul de adeziune al românilor se datora compatibilității ideilor acestora cu „ideile politice și sociale, expuse cu atâta căldură de mandatarii comitetului, Ledru-Rollin, Mazzini și Ruge", numele polonezului Darasz nefiind amintit. Olimpiu Boitoș, *Raporturile românilor cu Ledru Rollin și cu radicalii francezi în epoca revoluției de la 1848*, Cartea Românească, București, 1940, p. 77.

rolul de *primes inter pares*[2]. Ponderea lui Mazzini în sânul Comitetului a fost confirmată și de Ștefan Golescu într-o scrisoare din 11 octombrie 1851 și adresată Zincăi (Zoe) Golescu, unde se preciza că italianul „este sufletul Comitetului Central European"[3]. Într-o a doua etapă, Comitetului de la Londra i se va alătura românul Dumitru Brătianu, și se va încerca cooptarea revoluționarilor maghiari, în special a lui Lajos Kossuth.[4]

Personajul principal al inițiativei de la Londra a fost italianul Mazzini, care în acei ani se bucura de un deosebit prestigiu printre revoluționarii europeni, deoarece, pe lângă numeroasele sale articole sau broșuri publicate în mai multe limbi europene, avea trecute în „cazier" câteva demersuri conspirativ-revoluționare ale căror detalii erau cunoscute și apreciate în rândul mișcării revoluționare europene.[5] Însă, mai important, Mazzini fusese unul dintre triumvirii Republicii Romane[6], care deși a avut o existență efemeră, făceau din fostul triumvir unul dintre revoluționarii respectați ai „primăverii popoarelor". În plus, italianul avea o rețea de contacte politice atât în Franța, cât și în Anglia.

Dacă vorbim despre ideile vehiculate de Mazzini, atunci este important de precizat că acesta a fost unul dintre apărătorii ireductibili ai „principiului naționalităților", fiind botezat post-mortem „apostolul națiunii". Aplicarea mai mult sau mai puțin integrală a acestui principiu dirija întreaga viziune internațională a lui Mazzini, aceasta însemnând egalitate în drepturi și datorii pentru „indivizii umanității"[7], adică pentru națiuni. Dacă „indivizii umanității" ar fi trebuit să aibă aceleași drepturi și datorii, cu atât mai mult indivizii dintr-o societate ar fi trebuit să dispună de o legislație care să funcționeze conform principiului egalității: condiții socio-economice tendențial egale prin eliminarea oricărui privilegiu și a oricărei arbitrarietăți politice.

Aceste idei făceau din Mazzini nu numai un naționalist, dar și un liberal cu largi deschideri sociale.[8] Cu alte cuvinte, în acei ani, Mazzini era considerat a fi un important reprezentant al „forțelor de disoluție"[9] și, ca atare, compania sa era căutată de democrații radicali și dezagreată de cei moderați. Până în anul 1853, Mazzini a fost un lider al

---

2 Karl Marx aprecia că „Mazzini era sufletul" Comitetului Democratic de la Londra. Karl Marx, Friedrich Engels, „The Great Man of Exile", în Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works. 1851–1853*, vol. XI, Lawrence & Wishart, Londra, 1979, p. 281.

3 Ștefan Delureanu, *Mazzini și românii în Risorgimento*, Paideia, București, 2006, p. 266.

4 Franco Della Peruta, *I democratici e la rivoluzione italiana. Dibattiti ideali e contrasti politici all'indomani del 1848*, Feltrinelli, Milano, 1958, pp. 31–35.

5 Giovanni Belardelli, *Mazzini*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 158.

6 Vezi Ivanoe Bonomi, *Mazzini triumviro della Repubblica Romana*, Einaudi,Torino, 1940.

7 Giuseppe Mazzini, *Scritti di Giuseppe Mazzini. Politica ed economia*, vol. II, Casa Editrice Sonzogno, Milano, 1889, p. 545.

8 Salvo Mastellone, „Introduzione", în Giuseppe Mazzini, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, Feltrinelli, Milano, 2007, pp. 7–63.

9 Pierre Renouvin, „Il secolo XIX: 1815–1871. L'Europa delle nazionalità e il risveglio di nuovi mondi", în Pierre Renouvin (ed.), *Storia della politica mondiale*, vol. V, Vallecchi, Firenze, 1960, passim.

revoluționarilor europeni[10], moment după care „steaua" sa va intra într-un con de umbră datorită ascendentului moderaților asupra mișcării democratice din Europa și a influenței crescânde a noului revoluționarism, adică a socialismului internaționalist inspirat de Karl Marx.

Tot anul 1853 marchează și îndepărtarea treptată a colaboratorilor români de modelul antropologic al revoluționarului inspirat de Mazzini, cu toate că idealismul consecvent al italianului a fost admirat și stimat în continuare.[11] Alexandre Ledru-Rollin a inspirat activitatea ziarului „La Reforme"[12], prin intermediul acestei publicații pledând continuu pentru îndepărtarea privilegiilor și a inechității sociale, remarcându-se în mod deosebit pentru susținerea sufragiului universal.[13] Ca orice revoluționar de stânga, Ledru-Rollin era convins nu numai de necesitatea, dar și de posibilitatea reformelor, fiind în consecință un adept al ingineriilor politice și sociale de tip iacobin.[14] Nicio metodă nu trebuia exclusă pentru atingerea unui astfel de scop, motiv pentru care francezul aprecia că scânteia revoluției trebuia transferată în toată Europa pentru a înlocui puterea „capetelor încoronate" cu cea a „aleșilor poporului". În acest sens, imediat după schimbarea de regim din februarie 1848, la unul dintre banchetele organizate de republicani la Paris, el a propus crearea unui front comun al revoluționarilor europeni[15], idee care se va concretiza după câtiva ani prin CCDE.

Ledru-Rollin era la curent cu cauza românească despre care a vorbit public tot la banchetele democraților radicali din Franța, după cum pomenește C.A. Rosetti în memoriile sale.[16] Cunoscându-i atitudinea pro-românească, Dimitrie Brătianu i-a trimis o scrisoare referitoare la protestul românilor din exil în legătură cu încheierea Convenției de la Balta Liman de la 1 mai 1849[17], pe care o finaliza cerându-i lui Ledru-Rollin să nu fie doar „elocventul apărător al Italiei, Germaniei, Poloniei și Ungariei"[18], ci să devină și apărătorul României. Rândurile de încheiere ale scrisorii prevestesc oarecum componența europeană a Comitetului de la Londra.

---

10 Giovanni Belardelli, *op. cit.,* p. 173.

11 În 1872, anul morții lui Mazzini, Dumitru Brătianu îl elogiază pe italian printr-un articol publicat în ziarul „Românul". Alexandru Cretzianu, *Din arhiva lui Dumitru Brătianu*, vol. II, Așezământul Cultural Ion C. Brătianu, București, 1934, pp. 282–289.

12 Olimpiu Boitoş, *op. cit.*, p. 28.

13 *Ibidem*, p. 9.

14 Conform lui Ledru-Rollin, valorile unei societăți pot fi impuse de sus în jos, acesta afirmând că „instituțiile sunt acelea care fac, într-o mare măsură, virtuțile și viciile unei țări". *Ibidem*, p. 10.

15 *Ibidem*.

16 Constantin A. Rosetti, *Pagini din trecut. Note intime (1844–1859)*, Tipografia Lucrătorilor Asociați Marinescu&Şerban, București, 1903, p. 23.

17 Anastasie Iordache, *Dumitru Brătianu. Diplomatul, doctrinarul liberal și omul politic*, Paideia, București, 2003, pp. 119–120.

18 Alexandru Cretzianu, *op. cit.*, vol. I, p. 213.

Exilul german a fost reprezentat de persoana lui Arnold Ruge (1802–1880). Imediat după „primăvara popoarelor”, Ruge era mai cunoscut printre exilații europeni de la Londra decât Karl Marx sau Friedrich Engels[19], motiv pentru care a fost cooptat în CCDE ca reprezentant al revoluționarilor germani. Acesta a făcut parte din Adunarea Națională de la Frankfurt, fiind unul dintre membrii facțiunii „Donnesberg”, care reunea stânga radicală germană. Ruge a fost un republican convins și un adept al internaționalismului democratic reglementat de un ipotetic congres al națiunilor libere. Pentru acest congres trebuiau întâi înlăturate monarhiile Europei în urma unor revoluții care să instituie ideea de legitimitate politică bazată pe conceptul de suveranitate populară. Atât în scrierile sale, cât și în discursurile ținute, Ruge exprima ideea necesității unui congres al democraților europeni care să înlocuiască Congresul monarhilor de la Viena și care să emită o legislație europeană conformă cu „principiul naționalităților” și cu cel al egalității democratice.

Românii se vor alătura Comitetului de la Londra prin persoana lui Dumitru Brătianu. Adeziunea oficială la Comitetul Democratic de la Londra a urmat etape cunoscute: în aprilie 1851, D. Brătianu ajunge la Londra; la 10 mai a fost consemnată cererea formală de adeziune; în iunie cei patru membri ai Comitetului au adresat un manifest către „populațiile române”[20], după care din 18 iunie a început polemica dintre D. Brătianu și Daniel Irany[21], în legătura cu evenimentele din anii 1848–1849 din Transilvania, dezbatere care a avut loc în presa din Franța; la 11 septembrie a fost publicat răspunsul Comitetului (Național) Revoluționar Român cu privire la manifestul adresat românilor de către Comitetul de la Londra[22], adeziunea oficială a lui D. Brătianu putând fi înregistrată încă din luna iunie.

Încă de la primele rânduri ale manifestului CCDE, se afirma încrezător că „democrația” era ideea momentului care întrupa dorințele popoarelor europene și că aceasta nu depășea stadiul de aspirație din cauza lipsei de organizare a forțelor democratice.[23] Revoluțiile din anii 1848–1849 au eșuat pentru că nu a existat o coordonare la nivel european. Democrația trebuia să se afirme revoluționar deoarece monarhiile europene nu erau dispuse să accepte

---

[19] Christine Lattek, *Revolutionary Refugees. German Socialism in Britain, 1840–1860*, Routledge, Londra-New York, 2006, p. 72.

[20] Textul a fost publicat în ziarul „Italia e Popolo” din Geneva, la 2 iulie 1851 și în ziarul „Il Progresso” din Torino, la 3 iulie 1851, în „Le National” la 14 octombrie 1851, traducerea în limba română datorându-se „Comitetului Revoluționar Român de la 1848” de la Paris care l-a tipărit la 29 iunie 1851. Alexandru Marcu, *Conspiratori și conspirații în epoca renașterii politice. 1848–1877*, Cartea Românească, București, 2000, pp. 58–64.

[21] Anastasie Iordache, *op. cit.*, pp. 130–137.

[22] Manifestul Comitetului Revoluționar Român și cel al Comitetului Central Democratic European sunt publicate în nr. 1 al „Republicii Române”, din 1851; singurul exemplar cunoscut al revistei (în limba română cu alfabet chirilic) se află în posesia Bibliotecii Academiei Române, fondul de Carte Rară (ex-fond Periodice), P.I.1345, pp. 89–99.

[23] „Manifestul Comitetului Central Democratic European” din 22 iulie 1850, în Giuseppe Mazzini, *Scritti editi ed inediti (SEI)*, vol. VIII, Galeati, Imola, 1906–1943, pp. 18–19.

vreo formă de constituționalism care să le îngrădească privilegiile sau să împartă autoritatea politică cu masele de oameni care alcătuiesc corpul politic al statului modern.

Semnatarii primului manifest al Comitetului Democratic de la Londra (Mazzini, Ledru-Rollin, Ruge, Darasz) întrevedeau două impedimente majore în calea evoluției spre democrație: individualismul egoist al conceptului de „drepturile omului" și sistemul politic european al claselor privilegiate.[24] În ceea ce privește „drepturile omului", critica se datorează prevalenței lui Mazzini asupra celorlalți membri fondatori ai Comitetului Democratic de la Londra[25], fapt care a contribuit la redactarea primului manifest doar de către italian fără a-i consulta în prealabil pe ceilalți semnatari.[26] Mazzini blama Revoluția Franceză pentru că ar fi dezlănțuit ideea de cetățean cu drepturi, fără să fi insistat destul asupra conceptului de „datorie"[27]. Fără ideea „datoriei", se perpetua la nesfârșit *status-quo*-ul epocii[28], pentru că doar complementaritatea drepturilor și datoriilor ar fi fost unica formulă funcțională și capabilă să răstoarne sistemul politic european, prin potențarea instinctului de asociere a indivizilor în cadrul națiunilor[29] și prin asocierea acestora din urmă în cadrul unui congres al națiunilor. Conform manifestului, politica și diplomația trebuiau să devină apanajul unei alianțe a popoarelor, compusă din totalitatea claselor sociale europene, structurate însă la nivel național.

Cele două obstacole identificate în manifest erau legate între ele de un fir care avea la bază filosofia politică omogenă a membrilor CCDE. Prinții europeni continuau să-și păstreze coroanele, deoarece mișcarea europeană nu era unitară, uneori chiar antagonistă, datorită divergenței revendicărilor naționale[30] sau a celor ideologice[31]. Diferitele mișcări

---

[24] *Ibidem*, p. 20.

[25] Luigi Salvatorelli, „Mazzini e gli Stati Uniti d'Europa", în *Rassegna Storica del Risorgimento*, nr. I-IV/ianuarie-decembrie 1950, p. 456.

[26] Christine Lattek, *op. cit.,* p. 76.

[27] Sautor Mattarelli, „Duties and Rights in the Thought of Giuseppe Mazzini", în *Journal of Modern Italian Studies*, nr. 13, 4/2008, pp. 480–485.

[28] Ștefan Delureanu, *op. cit.,* p. 63.

[29] Giovanni Belardelli, *op. cit.,* pp. 81–82.

[30] Antonio D'Alessandri, „La questione d'Oriente e l'Europa. Nazionalismo, rivoluzione ed esilio dopo il 1849", în Francesco Guida (coord.), *Italia e Romania verso l'Unità nazionale*, Humanitas, București, 2011, pp. 32–49.

[31] Istoricii au consemnat o legătură directă între obiectivele urmărite de revoluțiile europene în curs de cristalizare și cerințele socio-economice. Acolo unde unitatea națională a fost obiectivul principal, mișcările revoluționare au acordat o importanță relativ scăzută revendicărilor socio-economice; pe de altă parte, națiunile care au luptat, în primul rând, pentru eliberare națională au cerut în paralel și emanciparea țărănimii, cazul Regatului celor Două Sicilii din sudul Italiei fiind emblematic pentru prima situație, iar cel al Principatelor Române pentru cea de-a doua. Camil Mureșanu, „Cadrul european al revoluției de la 1848", în Camil Mureșanu, Nicolae Bocșan, Ioan Bolovan (coord.), *Revoluția de la 1848–1849 în Europa Centrală. Perspectivă istorică și istoriografică*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 13.

democratice nu colaborau la nivel european pentru că, în primul rând, nu reușeau să se coaguleze în cadrul națiunii de apartenență, iar acest impediment intern se datora indivizilor „seduși" de diferitele teorii politice care întrețineau antagonismul dintre diversele categorii sociale. Pentru a se elibera de această „patimă", indivizii și națiunile ar fi trebuit să conștientizeze miza superioară a vieții și a politicii, și anume asocierea umană în folosul individului și a societății. Asocierea, ca și principiu politic, ar fi putut funcționa eficient doar dacă mai întâi indivizii și apoi națiunile ar fi îmbrățișat teoria „drepturilor și datoriilor" care ar fi fost un exercițiu conceptual asemănător celui de la baza sistemului juridic „check and balances", însă cu o valență comunitar-asociaționistă. Astfel, în interior, națiunile ar fi putut atinge consensul necesar eliminării privilegiilor, iar în exterior, ar fi fost eliminată inegalitatea dintre națiunile recunoscute.[32]

După cum se afirma în acest prim manifest al Comitetului Democratic de la Londra, „noi nu trebuie să spunem *eu*, [ci] trebuie să învățăm să spunem *noi*"[33]. Pentru naționalismul *risorgimental* al secolului al XIX-lea libertatea desemna o inițiativă colectivă de eliberare, subiecții fiind națiunile, iar instrumentul asocierea. Libertatea individuală se manifesta prin alegerea mijloacelor prin care s-ar fi urmărit un scop final ce transcendea individul.[34] Soluția concilierii tensiunii dintre libertatea individuală și acea formă de existență colectivă întruchipată de națiune se găsea în procesul numit cultură, prin intermediul unei educații care să privilegieze noii actori istorici, națiunile.[35]

Existența Comitetului Democratic de la Londra a fost caracterizată de mai multe „minusuri" organizatorice care „au anunțat" oarecum eficiența redusă a proiectului. Un detaliu atrage atenția în mod inevitabil, și anume pompozitatea primului manifest despre care am vorbit în rândurile de mai sus, aspect care, de altfel, a caracterizat toate „ieșirile" publice ale Comitetului de la Londra și cele ale diverselor Comitete Naționale componente, inclusiv ale celui românesc[36].

În paragraful de încheiere al manifestului din 22 iulie 1850 se afirma că intenția era de a institui „casa popoarelor", iar inițiatorul demersului era „Comitetul Central al Democrației

---

[32] Ștefan Delureanu, *op. cit.*, p. 228.

[33] Giuseppe Mazzini, *SEI*, vol. VIII, p. 21.

[34] John Breuilly, „Risorgimento Nationalism in the Light of General Debate about Nationalism", în *Nations and Nationalism*, nr. 15, 3/2009, pp. 439–445.

[35] Într-un manifest al Comitetului Național Italian din 8 septembrie 1850, redactat și semnat de Mazzini, se afirma: „Italia vrea să fie națiune; pentru sine și pentru ceilalți: drept de viață colectivă, de educație colectivă, de crescândă prosperitate colectivă; datorie față de omenire, în care are o misiune de împlinit, adevăruri de promulgat, idei de răspândit". Giuseppe Mazzini, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 32–33.

[36] A se vedea scrisoarea lui Alexandru C. Golescu către Ștefan Golescu și Nicolae Bălcescu (iunie-iulie 1850), referitoare la lipsa de pragmatism politic al fraților Ion și Dumitru Brătianu și a lui A.C. Rosseti. George Fotino, *Din vremea renașterii naționale a Țării Românești. Boierii Golești. 1850–1852*, vol. III, Imprimeria Națională, București, 1939, p. 55.

Europene”[37]. Observăm că denumirea din încheierea apelului către popoarele europene diferă de la document la document[38], fapt care denotă că semnatarii își supraevaluau capacitatea de acțiune. În epocă, membrii CCDE erau numiți peiorativ, „capi fără armată”[39], tocmai datorită suprasolicitării propriului potențial de impact asupra politicii europene. Istoricul Eugenio Kastner care a studiat legăturile dintre Mazzini și Lajos Kossuth[40]–pe care Mazzini ar fi dorit să-l coopteze în conducerea CCDE–, aprecia că revoluționarului maghiar „ideile umanitariste ale lui Mazzini i se păreau prea generale spre a fi practice, [iar] manifestele Comitetului său prea gălăgioase pentru a avea succes într-o cauză care ar fi trebuit să fie pregătită printr-o acțiune clandestină”[41].

Un alt motiv pentru influența redusă a Comitetului de la Londra s-a datorat animozității crescânde din sânul anturajului protagoniștilor implicați în evenimentele din preajma celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, astfel că CCDE și-a desfășurat activitatea cu întrerupere pentru aproximativ trei ani, între 1850 și 1853. Revoluționarii europeni de la 1848 au fost divizați nu doar din punct de vedere etnic, ci și ideologic, în cadrul propriei mișcări naționale. A fost vorba de diviziuni interne care, după eșecul „primăverii popoarelor”, au ieșit la suprafață violent, cu efecte decisive asupra istoriei europene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Aceste diviziuni au fost construite în jurul orientărilor ideologice diferite (republicani, monarhiști, liberali, socialiști) sau a metodelor de acțiune incompatibile (legaliști, revoluționari)[42], exilul românesc fiind afectat la rândul său de disensiuni cauzate de alegerea mijloacelor de acțiune: diplomație sau revoluție?

---

37 Giuseppe Mazzini, *op. cit.,* vol. VIII, p. 27.

38 Alte variante cunoscute sunt „European Democratic Committee”, în engleză și „Comité Démocratique Européen”, în franceză. În unele documente apare adăugat și adjectivul „central” („European Central Democratic Committee”).

39 Christine Lattek, *op. cit.,* p. 81.

40 Într-o scrisoare din 19 martie 1851, Kossuth îi scria lui Mazzini că ideile umanitare exprimate emfatic de manifestele CCDE dădeau impresia că „ar vrea să [se] prindă pasărea din zbor”. Alexandru Marcu, *op. cit.,* p. 31.

41 Eugenio Kastner, *Mazzini e Kossuth. Lettere e documenti inediti*, Le Monier, Firenze, 1929, p. 22.

42 Antonio D’Alessandri, *op. cit.,* p. 35.

Corespondența monarhică – sursă alternativă de informații în studiul personalității liderului unic ca factor de decizie. Studiu de caz: Carol I de Hohenzollern Sigmaringen

Drd. Alina-Oana ȘMIGUN

Abstract
In general, royal correspondence does not always bring more enlightenment upon the historical truth than the already known aspects. It may however provide interesting correlations with the testimonials of contemporaries, comprised in all types of written sources, either newspaper articles, memories and diaries or private correspondence. King Charles subjective filtering is what we are interested in, especially the intimate perception of the royal family as it appears from the from his personal correspondence.

Since the King is adressing to his closest relatives, who are, however, less familiar or directly interested in the situation of Romania, we have the opportunity to see Charles Ist reporting on Romanian realities of his days. The role of the monarchy, the importance of elites, Romanian people appeal for backstage plots and truth distortion and a very personal opinion about the role that he plays himself on the stage of Romanian and foreign policy are subjects treated with unmistakable sincerity in his private letters. The correspondence reveals to the interested reader the monarch's way to think and see the world, his conception of the royalty, accomplishment of duties before and above all, the image of the royal family in the eyes of domestic and European public opinion. This is the information that the correspondence provides–indispensable in a complex analysis of events, which are essential in understanding the fine mechanisms of action of the monarch, his Romanian politics for nearly half a century, in the most dreadful moment of decision for him: the summer of 1914.

Keywords: royal correspondence, Charles I, external policy, European royalty

„Scrisorile sunt relatări directe, deplin sincere și nediplomatice, care reprezintă pentru acest monarh, extrem de reținut și rezervat în relațiile sale cu oamenii politici români, o cale de defulare, de exprimare liberă a problemelor și grijilor sale, dar și a opiniilor dezvăluite fără perdeaua pe care de multe ori o trăgea între el și cei pe care îi cârmuia."[1]

acad. Dan Berindei

[1] *Carol I și politica României (1878–1912)*, Editura Paideia, București, 2007, coperta IV.

Prezența României ca actor important pe scena internațională a fost mereu privită din perspective diametral opuse, exaltată de istoricii români, care îi atribuie un rol exagerat de important în unele cazuri, sau adesea trecută cu vederea de cercetătorii străini[2], cu excepția celor care au tratat aspecte ale evoluției sale din pură curiozitate față de exotismul și misterul ce învăluie politica externă a acestui stat de-a lungul vremii.

Evoluția României pe scena internațională începe după câștigarea independenței în urma războiului ruso-turc din 1877–1878. Deși minată cu vicii de fond care-i vor săpa cu timpul temelia, alianța cu Puterile Centrale va rămâne coloana vertebrală a politicii externe românești până la moartea regelui Carol I, în ciuda unor evenimente precum criza bosniacă din 1908 sau Războaiele Balcanice din 1912–1913. Momentul de colaps al acestui edificiu diplomatic minuțios construit va fi izbucnirea Primului Război Mondial. Studiul de față, parte dintr-o cercetare mai amplă, își propune să trateze așadar extrem de interesantul subiect al unităților de decizie ultime la nivelul politicii externe românești în preajma Primului Război Mondial, cu precădere sursele avute la dispoziție pentru a reconstitui cât mai exact opinia de moment a actorilor implicați în procesul decizional, așa cum apar ei amprentați de sentimente, cu o moștenire educațională de netăgăduit. Factorul emoțional contează la fel de mult, se pare în ceea ce privește evoluția unei personalități politice, care este totuși *rien qu'un homme*, înainte de a fi un bun *homme d'état.*

Teoretic, grupul de decizie ultimă care acționează în situațiile de politică externă a României este format din monarh, premier și ministrul afacerilor externe, însă acest grup se particularizează în funcție de criza cu care se confruntă. În unele situații, el suferă modificări importante, mai ales la nivelul input-urilor primite îndeosebi din partea celui mai influent actor nonguvernamental, opinia publică, dar și din partea altor actori autonomi.

Conform Constituției din 1866, regele nu se bucură de largi prerogative în politica externă: „*Domnul încheie cu statele streine convențiunile necesarii pentru comerciu, navigațiune și alte asemenea; însă pentru ca aceste acte să aibă autoritate îndatoritore, trebue mai intâiu a fi supuse puterei legislative și aprobate de ea.*"[3] Carol I primește girul clasei politice în materie de gestiune a afacerilor externe, fapt ce, putem afirma, păstrând proporțiile și nuanțând prin pleonasm, îi dă însă mână liberă spre a conduce destinele României pe plan extern.

---

2 „Într-o carte publicată recent, *The First World War*, pe care harnicul cercetător britanic Martin Gilbert o subintitulează *The complete history*, România nu-i citată niciunde, nici în cuprins, nici la indice. Să fie oare aceasta groapa de gunoi a istoriei, în care, printre altele se va fi aruncat și rolul principal pe care l-a jucat România în piesa pusă în scenă la început de secol?". David Sherman Spector, *România și Conferința de pace de la Paris–diplomația lui Ion I.C. Brătianu,* Editura Institutul European, Iași, 1995, p. 7.

3 *Constituția României 1866*–cap. II, secț. I, art. 93, alin. 14. despre prerogativele Domnului, în *Monitorul Jurnal-Oficial al României nr. 142 din 1/13 iulie 1866*, cf. Ioan Muraru, Iancu Gheorghe, *Constituțiile Române, texte, note, prezentare comparativă,* ediția a III-a, Regia Autonomă Monitorul Oficial, București, 1995, p. 51.

S-au scris multe pagini despre Regele Carol I, despre educația sa, spiritul său german, înclinat către datorie. Multe scrieri au fost elogioase, destul de multe s-au apropiat de calomnie. Avem multiple surse în ceea ce îl privește: memoriile sale, jurnalul său, biografia oficială, memoriile contemporanilor, textele omagiale etc. Din ele se desprinde o imagine vag creionată a primului Suveran al României. Nu putem însă să nu ne întrebăm care era abordarea sa personală, neamprentată de amenințarea opiniei publice? Ce gândea Carol I?

Analizând pentru început, memoriile sale, redactate în epocă *de un martor ocular*, sub probabila îndrumare incognito a lui Mite Kremnitz, un ochi critic ar putea fi interesat de căutarea în amănunt a unor presupuse diferențe între discursul oficial, destinat publicării în memoriile accesibile posterității publice, populare și discursul din intimitate, cuprins în corespondența adresată rudelor sale apropiate.

Importanța dată în epocă memoriilor sale, apărute inițial în limba germană, în diverse ediții de-a lungul perioadei 1892–1900, este datorată faptului că acestea sunt publicate încă din timpul vieții Regelui Carol, un fapt nemaiîntâlnit în contemporaneitatea sa. Ulterior traduse și în limba franceză, *Memoriile* apar în ediție românească completă de 4 volume cu titlul *Din viața Regelui Carol I al României. Notele unui martor ocular* în 1900. Ulterior, între 1909–1912 apare o ediție românească cu o traducere considerată aproximativă, cu multiple omisiuni față de ediția germană inițială, fărâmițată în nu mai puțin de 17 fascicole. Ulterior, în 1939, cu prilejul centenarului nașterii lui Carol I, se reia editarea primului volum, ce explica într-o notă introductivă omisiunile din ediția precedentă prin „necesități de ordin politic".

Așa cum afirmă Nicolae Iorga în comunicarea științifică *Opera de istoric a Regelui Carol I*, prezentată Academiei Române în octombrie 1914, paternitatea redactării acestor memorii este disputată: prin acuratețea detaliilor putem considera lucrarea ca fiind rezultatul muncii Regelui însuși, căci numai Majestatea Sa ar fi avut acces la arhiva personală, la corespondența sa privată, atât personală cât și diplomatică, fiind prezentate documente și rapoarte ce îi parveneau numai Suveranului, lucru sugerat și de relatarea fidelă a amănuntelor zilnice din viața Curții Regale, reproducerea convorbirilor celor mai secrete și caracterizările sincere pe care le putea face numai un Suveran domnitor.[4] Ulterior, în 1932, Iorga își nuanțează perspectiva, atribuind originea informațiilor în arhiva personală a Regelui, pe care însă acesta o pune la dispoziția unei alte persoane cu care redactează memoriile: Mite Kremnitz, soția doctorului Casei Regale. În *Povestea vieții mele*, Regina Maria confirmă acest lucru: „*Unchiul îi propusese doamnei Kremnitz să-i ajute la scrierea Memoriilor lui, în loc de a-i cere aceasta lui Aunty, ea însăși poetă și scriitoare. (...) [Unchiul] nu putea cere concursul reginei, prea romantice și înflăcărate pentru o lucrare atât de precisă și de cumpătată.*"[5]

---

[4] Nicolae Iorga, *Opera de istoric a Regelui Carol I*, 17 octombrie 1914, apud Stelian Neagoe, *Nota asupra ediției din 1994 a Memoriilor regelui Carol I al României-de un martor ocular*, vol. I, 1866–1869, Editura Machiavelli, București, 1994, p. 21.

[5] Maria, Regina României, *Povestea vieții mele*, vol. II, Editura RAO, București, 2011, p. 142.

Evident, *Memoriile* reflectă concepția despre lumea contemporană a lui Carol I–însă multiplele ediții, cu diferențele dintre ele, precum și relatarea lor la persoana a III-a singular ne duc cu gândul mai degrabă la un mimesis al obiectivității. Scrise pentru a fi publicate, *Memoriile* nu deturnează adevărul istoric, dar prezintă o versiune ideală a evenimentelor petrecute în epocă. Sunt, așadar, un exemplu bun pentru a vedea o față a problemei pe care și-o pun adesea istoricii la analiza unor izvoare scrise precum memoriile (și nu numai): cine, de ce, pentru cine (cu variațiunea *în locul cui/la solicitarea cui*) și de asemenea, *când* scrie?

Pentru a exemplifica, nuanțând acest aspect al subiectivității excesive în redactarea unei biografii, putem aminti de asemenea lucrarea lui Paul Lindenberg: *Regele Carol I al României*, apărută la Berlin în 1906, anul jubileului celor 40 de ani de domnie ai lui Carol I pe tronul Vechiului Regat. Tradusă ulterior și în franceză, în 1913, cartea este varianta romanțată a vieții lui Carol de Hohenzollern. Biograf autorizat al regelui, Paul Lindenberg scrie din perspectiva unui apropiat al familiei regale, care l-a putut percepe în dimensiunea lui umană. Abundența de detalii romantice despre copilăria, adolescența și tinerețea timpurie a lui Carol ca prinț german, relația cu familia sa, obârșia sa veche și nobilă, prezența membrilor familiei sale în poziții importante în Europa epocii, ocupă pagini numeroase în această biografie oficială. Momentul deciziei de a accepta să devină prinț domnitor (dar vasal Sultanului) al Principatelor Unite, călătoria către România, sosirea în balcanica, pitoresc orientala provincie otomană de margine de imperiu cu toate neajusurile sale prezente la tot pasul: „*în urmă cu 38 de ani am găsit aici un sat în condiții primitive*”[6], de la oamenii locului, la arhitectură, obiceiuri, condiții de trai și igienă precară, împreună cu greutățile primilor ani de domnie și iminența abdicării capătă proporțiile unui adevărat drum inițiatic, mitic, magic (să nu uităm relatarea despre ploaia care cade providențial la sosirea lui Carol în București, după luni întregi de secetă[7]). Ne sunt de asemenea prezentate trăirile prințului cu ocazia căsătoriei cu Elisabeta de Wied și nașterii și morții unicului lor copil. Fiecare amănunt este amplu relatat, de la episodul Republicii de la Ploiești la descrierea glorioasă a Războiului de Independență, insistând asupra preeminenței prințului Carol în calitate de comandant suprem al armatelor ruso-române. Biografia se încheie cu relatarea proclamării României ca Regat și a progreselor înregistrate în acest timp în toate aspectele economice, politice și ale vieții cotidiene. Din nou, nimic ieșit din tiparele adevărului istoric, dar prezentat într-o manieră encomiastică, cu formulări de tipul „*Mânat de devotament și zel, principele luă măsurile necesare pentru a duce la bun sfârșit marea sarcină ce i se încredințase*” sau „*Cuvântarea principelui a fost întreruptă de mai multe ori de aclamații entuziaste, mulți dintre deputați nu-și ascundeau lacrimile, urarea de «Trăiască regele! Trăiască regele» se revărsa în vuiet de cascadă*”[8]. Contextul apariției acestei biografii este cel care ne oferă cheia pentru a înțelege abundența de fraze elogioase: jubileul celor 40 de ani de domnie, nelipsiți de realizări importante și de progrese evidente ale României,

---

6 Sorin Cristescu, *op. cit.*, p. 287 (Carol I către Maria de Flandra, 5/18 octombrie 1905).

7 Paul Lindenberg, *Regele Carol I al României,* Editura Humanitas, București, 2010, p. 67.

8 *Ibidem*, p. 186.

diferită de provincia otomană cu aerul balcanic al capitalei, unde, conform unei binecunoscute relatări, în curțile reședinței oficiale păștea o turmă de porci, dar încă departe de a fi umăr la umăr din punct de vedere al gradului de civilizație cu alte state europene. Putem însă recunoaște amprenta personală a Regelui Carol în această biografie: elogiile pe care autorul i le aduce, ca Rege și ca Om, sunt menite să întărească imaginea monarhiei și dinastiei de Hohenzollern. Un țel pe care Carol I îl va urma toată viața ca datorie supremă. Aspecte din viața de familie, din copilăria și tinerețea viitorului rege la curtea de la Sigmaringen, școala, călătoriile, rămase, la un secol distanță, inedite, fac savoarea acestei cărți pe care am putea-o defini drept o biografie sentimentală.[9]

Desigur, există scrieri cu mult mai elogioase și aparent patriotarde, cel puțin după standardele vremurilor noastre, precum *Povestea unei coroane de oțel: restatornicirea domniei românesci și resboiul nostru pentru neatîrnare, scrisă anume pentru țărănime* aparținând lui George Coșbuc, apărută în 1899 la București, față de care biografia scrisă de Paul Lindenberg pare un model de obiectivitate. Ecouri ale unor evocări elogioase (fără a fi false, ci doar excesiv laudative în tonalitate) găsim și în lucrări mai recente, precum *Acvile si lei: o istorie a monarhiilor balcanice din 1817 pîna în 1974,* a lui Guy Gauthier, cu un ton mai degrabă axat pe senzațional decât pe obiectivitate istorică.

Față de aceste scrieri cu caracter (auto)biografic, avem desigur și perspectivele contemporanilor lui Carol I, fie ei membri ai familiei, oameni din anturajul regal, fie personalități politice ale vremii, intelectuali ai epocii. Toți aceștia au propria lor părere despre Suveranul întemeietor al Vechiului Regat, unii mai acidă, alții mai moderată, iar alții evident laudativă. Este însă extrem de important felul în care aceștia aleg să o exprime, în ce formă, în ce limbaj și mai ales, în ce perioadă și către ce public.

Avem mărturii precum cele ale lui I. G. Duca: *„Regele Carol n-a fost nici un incapabil, nici un geniu, nici un lipsit de personalitate, dar nici un domnitor cu însușiri excepționale (...) Nu se poate spune că primise o instrucție deosebită: avea o bună cultură militară și o serioasă cultură generală. Istoria îndeosebi îl pasiona. În schimb n-avea deloc însușiri artistice. Interesanta școală de pictură română ce s-a format sub domnia lui, nu a înțeles-o și sunt sigur că a murit fără să fi bănuit măcar existența ei. De altminteri n-a făcut nimic ca s-o încurajeze, sau s-o ajute. Totuși, această inteligență fără de strălucire artistică, nu era lipsită nici de subtilitate, nici de finețǎ. El avea multă iscusință de spirit și multă dibăcie naturală. În contact o viață întreagă cu oameni formați la școala politică ale cărei tradiții purced de pe malurile Bosforului și din labirintele meșteșugirilor orientale, regele Carol ajunsese până la sfârșitul domniei sale să fie un maestru neîntrecut al tehnicii politice. De altfel, calitățile de dibăcie ale inteligenței lui erau completate printr-un real talent de a cunoaște oamenii. A cunoscut admirabil personalul politic al vremii sale, a știut exact ce poate da și ce nu poate da fiecare și a știut și mai bine cum să profite de meritele unora sau de scăderile celorlalți.”*[10]

---

[9] *Ibidem*, coperta IV.

[10] http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/carol-i-portret-subiectiv, accesat în 20.05.2015, 19:41.

Deloc laudative, aşa cum sunt prin excelenţă celelalte texte mai sus menţionate, memoriile lui I.G. Duca ne par cu atât mai verosimile cu cât obiectivitatea lor scoate în evidenţă un portret în clar obscur al Suveranului, cu lumini şi umbre proporţional creionate. În (auto)biografii, Carol nu are aparent niciun defect şi toate încercările de sensibilizare a publicului prin prezentarea romanţată a laturii sale umane nu sunt deloc încununate de succes. Evocări precum cele ale lui I.G. Duca sunt cele care îl umanizează paradoxal mai profund, scuturând iluzia veneraţiei şi divinizării, fără a ştirbi cu nimic sobrietatea sau înălţimea soclului pe care Carol este aşezat ca recunoaştere a contribuţiei sale în construcţia statului român la începuturi.

Din sumedenia de portrete făcute de apropiaţi ai familiei regale, oameni ce au trăit la Curtea Regală, rămâne în atenţia noastră un portret al Suveranului în ultimele luni de viaţă. Nu departe de a fi înduioşător, are meritul de a nu face parte dintr-o biografie oficială, fiind aşadar cantonat în sfera obiectivităţii. Evocarea aparţine lui Zoe Cămărăşescu, fiica lui Zoe Bengescu, doamnă de onoare a Reginei Elisabeta, ea descrie cu minuţie şi cu talent starea de spirit a populaţiei şi a familiei regale în preajma Consiliului de Coroană care decidea neutralitatea României. În memoriile sale, tânăra de 20 ani creionează portretul Suveranului în ultimele luni de viaţă, analizând totodată şi imaginea regalităţii în efervescenţa naţionalistă de la începutul Marelui Război: *„Strada, într-un avânt de naţionalism îndreptat spre «fraţii noştri din Ardeal», căuta să lovească în germani prin tot felul de ofense aduse regelui. Trecutul era şters. Suveranul nu mai era decât străinul, neamţul, venit în ţara noastră ca să se îmbogăţească, trădătorul idealurilor noastre, cel care vânduse ţara barbarilor germani. În luptă cu propria-i conştiinţă, încredinţat de victoria germană, lovit în simţămintele sale, regele se stingea. Viaţa pâlpâia slab într-un trup ce-şi pierduse toată vlaga. Se topise acea autoritate care-i ţinea pe ceilalţi la distanţă. Îl priveai cu milă. O adâncă suferinţă îl transformase pe rege într-un biet om bătrân. Victoria de la Marna l-a surprins şi l-a zdruncinat adânc pe rege. Căuta greşeala comandamentului. Nu putea concepe, nu putea înţelege o victorie a armatei franceze, dezorganizată, antimilitaristă, asupra unei armate germane invincibile, cum o credea el.”*[11]

Există, evident, şi mărturiile unor oameni mult mai apropiaţi de Rege, care au trăit alături de el vreme îndelungată şi care s-au aflat adesea în opoziţie cu ideile şi felul său de a fi. Regina Maria ne lasă în amintirile sale, fie că este vorba despre *Însemnările zilnice,* fie de *Povestea vieţii mele,* imaginea unui rege al datoriei pusă mai presus de orice, ridicată la rangul de crez şi raţiune existenţială.[12] Elogioase, dar moderate, evocările desprinse din pana Reginei sunt departe de a fi susceptibile de lipsă de verosimilitate. Relaţia celor doi, Unchiul Suveran şi nepoata Principesă Moştenitoare, extrem de tumultoasă şi de discutată în epocă, este departe de a fi fost tot timpul atât de echilibrată cum poate părea unui neiniţiat la o

---

[11] *Zoe Cămărăşescu, Amintiri. Ediţia a II-a,* Casa Editorială Ponte, Bucureşti, 2012 http://www.historia.ro/exclusiv_web/zoe-camarasescu/articol/lupta-propria-i-constiinta-incredintat-victoria-germana-lovit-s, accesat în 01.10.2014, 15:29.

[12] Maria, Regina României, *op. cit.*, p. 361.

primă lectură a memoriilor Reginei României Mari. Destinate publicării, amintirile Mariei de Edinburgh stau sub semnul autocenzurii. Fără îndoială, corespondența sa privată nu este la fel de recunoscătoare memoriei Unchiului. Un lucru lesne de înțeles, dacă privim diferența de abordare între momentul compunerii unor scrisori, probabil sub impulsul momentului și amprentate de exuberanța vârstei, respectiv cel al redactării memoriilor, când evident, experiența vârstei mature își spune cuvântul.

Există de asemenea un set de portrete ale lui Carol I scrise în perioada interbelică. Din nou, contextul redactării și publicării lor este important pentru obiectivitatea lor. Volumul *Din viața Regelui Carol I: mărturii contimporane și documente inedite*, culese de Al. Tzigara-Samurcaş, vede lumina tiparului cu ocazia centenarului naşterii lui Carol I, în 1939, într-o epocă în care nepotul său Carol al II-lea își caută legimitatea pierdută prin multiplele renunțări la tron, revendicându-se vrednic urmaș al unchiului său, pe care îl elogiază prin manifestații și publicații ce îi elogiază amplu virtuțile. Contemporană cu volumul menționat, ne rămâne extrem de grăitoarea mărturie a lui Gala Galaction, care îl evocă pe Carol I cu apelativul „Vodă", dorind astfel să confere și mai multă importanță rolului avut de Carol și să creeze o raportare firească a populației față de suveran, căci regalitatea în forma ei din acel moment pare încă o chestiune nouă, în vreme ce Vodă medieval este un concept mai ușor de înțeles. Totuși, dorința de a-i conferi prestigiul domnitorilor medievali este vizibilă prin antiteza evidentă față de amintirea încă proaspătă a obiceiurilor fanariote: *„ce face Vodă? Vodă nu vorbește decât foarte puțin și totdeauna cu miez; Vodă nu azvârle banii pe ferestre; Vodă nu stă la masă decât o jumătate de oră; Vodă nu bea; lui Vodă nu-i plac Lăutarii; Vodă trăiește în Palat ca un megaloschimnic în chilia lui."*[13]

Dincolo de amplele mărturii, mai mult sau mai puțin elogioase asupra primului Suveran al României, în orice demers de analiză a personalității sale, este foarte importantă și imaginea pe care acesta o are despre disputele politice ale partidelor și liderilor politici contemporani, schimbările de guvern, culisele diplomației și ale politicii externe, atitudinea presei românești și străine, starea de spirit a clasei politice și datele despre vreme ca premise ale recoltei, evenimente de familie, opinii personale despre capetele încoronate din fruntea statelor vecine, fie ele mari imperii sau țări încă vasale sau controlate de Marile Puteri. Această imagine se desprinde foarte clar din scrisorile sale „de familie", nedestinate publicării, și deci foarte puțin supuse autocenzurii sau dorinței de a construi imagini idealizate.

Importanța acestei categorii de surse istorice nu poate fi tăgăduită. La fel ca și în cazul memoriilor, trebuie să avem în vedere faptul că aceste scrisori de familie sunt destinate unui alt tip de public. Unui destinatar care, de regulă, este foarte apropiat de expeditor, față de care, cel puțin teoretic, păstrarea aparențelor atât de importantă în contemporaneitate pentru Suveranul Vechiului Regat, trece în plan secund.

De asemenea, deși cunoaștem aparent vaste pasaje despre personalitatea lui Carol I prin pana contemporanilor săi, corespondența ne oferă și imaginea din spatele cortinei.

---

13 Valentin Hossu-Longin, *Monarhia Românească*, Editura Litera, București, 1994, p. 22.

Intimitatea gândurilor unui monarh atât de rece cu colaboratorii săi încât abia le răspunde salutului cu două degete, arareori cu toată mâna, apare într-o manieră necenzurată. Putem lesne afla ce gândește monarhul asupra unor subiecte curente, cum se privește pe sine în raport cu ceilalți și cât de importante sunt pentru el evenimentele în desfășurare.

Prin contrast, opiniile contemporanilor săi oferă multiple fațetări ale problemei. Esențial este însă faptul că miezul evenimentelor este corect interpretat și analizat, prin consens de păreri, chiar nemărturisite public, într-o manieră similară de membrii elitelor României Mici.

Atât regele Carol I cât și principalii lideri ce ne-au lăsat mărturii ale epocii identifică, în majoritatea cazurilor, aceleași chestiuni care sunt demne de atenția lor. Abordările sunt firește diferite, dar contrastele nu fac altceva decât să reliefeze trăsăturile personalităților de pe scena politică a vremii.

Corespondența are marele merit de a oferi informații criogenate la cald, calitate ce lipsește memoriilor redactate la câțiva ani după evenimente. În opinia noastră, este o sursă credibilă și generoasă în analiza personalității unui lider, după cum vom vedea în continuare.

Pentru demersul meu, am analizat corespondența privată a monarhului adresată cu precădere rudelor sale foarte apropiate: tatălui său, prințul Karl Anton von Hohenzollern–prim-ministru al Prusiei chiar înaintea lui Bismarck, căruia îi sunt adresate cele mai ample scrisori. Carol întreține o lungă corespondență și cu sora sa, Maria, soția lui Filip de Flandra (destinatarul inițial al coroanei Principatelor), rege al Belgiei cu care tânărul regat al României tinde să se indentifice, dorind ca prin împrumutul formelor, ca de pildă modelul Constituției sau dorința de neutralitate, să își însușească și fondul și să evolueze cât mai rapid. Sunt de asemenea interesante și scrisorile adresate lui Friederich von Hohenzollern, cu care Suveranul României schimbă mai ales opinii militare, dar și Reginei Elisabeta, căreia îi împărtășește îndeosebi opiniile sale despre societatea românească a epocii.

Carol abordează subiecte multiple în scrisorile sale și își exprimă părerea despre ele permițându-și sincerități de neconceput pentru statutul său de monarh angajat plenar în politică.[14] Rolul său pe scena politicii interne este mult mai important decât la începutul domniei sale, lucru ce vine firesc, după Războiul de Independență din 1877, când țara și elitele politice încep într-adevăr să-l prețuiască, după cum el însuși afirmă: *„România a ajuns să recunoască acum că fără mine ar fi fost tratată ca o provincie rusească. Niciodată până acum nu a fost o legătură atât de strânsă între mine și țară și fiecare simte că eu sunt o adevărată protecție pentru existența ei”*.[15]

Aversiunea față de Rusia este o constantă prezență în corespondența sa din perioada proclamării României ca regat, fiind considerată sursa (cel puțin financiară) a tuturor agitațiilor din țară.[16] Carol își exprimă des opinia despre Marile Puteri-Anglia[17] și Franța[18],

[14] Sorin Cristescu, *op. cit.*, p. 10.

[15] *Ibidem,* p. 13. (Carol I către Maria de Flandra, 11/23 aprilie 1878).

[16] *Ibidem,* p. 53.

[17] *Ibidem,* p. 285 (Carol I către Maria de Flandra, 22 iulie/4 august 1905).

[18] *Ibidem,* p. 283.

cu precădere în anii începutului de secol, când crizele din afara Europei amenință pacea. Este evident, în egală măsură interesat de tot ceea ce se întâmpla în Austro-Ungaria, păstrând față de Franz Josef o deferență aproape evlavioasă, orice gest din partea bătrânului împărat fiind amplu comentat și interpretat ca o dovadă de onoare supremă venită pentru persoana sa de la Viena.[19] Relația cu Budapesta rămâne încordată din pricina atitudinii acesteia față de românii transilvăneni, dar venerația către Franz Josef îl face pe Carol să fie moderat în exprimare, aplicând chiar și autocenzura, față de tatăl său- *„am de povestit lucruri pe care nu aș vrea să le încredințez hârtiei”*[20]-problema memorandumului și impactul acesteia asupra relațiilor cu Dubla Monarhie sunt menționate sporadic.[21] Carol este interesat de situația românilor din Ardeal, dar în ciuda măgulitoarelor aclamații ce îl proclamă „împărat al tuturor românilor"[22] într-o manifestație spontană de entuziasm în 1894 la Pitești, alege să rămână moderat.

În privința Germaniei imperiale, Carol menționează mereu diverse subiecte în legătură cu Berlinul, dar se simte, aproape imperceptibil, un ușor regret, o vagă nemulțumire față de atitudinea pe care Curtea de la Postdam o are față de el: *„au uitat cu totul că Dunărea este un fluviu german pe care trebuie să îl apere un prinț german”*.[23] Aparent, Carol suferă de un complex al rudei mai sărace, mai provinciale, se simte abandonat de Berlin: *„s-a împlinit un an de când am fost abandonat de Berlin. I-am spus atunci lui Bulow că o asemenea neîncredere și nerecunoaștere a vederilor mele politice nu ar fi avut niciodată față de mine bătrânul împărat și nici prietenul meu credincios împăratul Friedrich și resimt ca o jignire faptul că tânărul împărat judecă situația mea atât de disprețuitor*[24], *mai ales când vine pe tron tânărul Kaiser Wilhelm al II-lea”*[25]. Vizitele în Germania sub pretextul participării la unele evenimente de familie rămân însă prilejuri de bucurie și constituie excelente ocazii de întâlniri la nivel înalt în vederea semnării tratatului cu Puterile Centrale.[26] Festivitățile încoronării îi oferă prilejul de a povesti familiei despre realizările sale, dar și despre pregătirile intense pentru ca imaginea monarhiei să fie cât mai spectaculoasă. Domnind de 15 de ani, Carol are în sfârșit un titlu demn de un Hohenzollern și nu se sfiește să se arate mândru de rezultatul muncii sale: un stat independent, cel mai stabil din regiune în epocă, deși departe de a fi ideal organizat.[27]

---

[19] *Ibidem,* p. 172 (Carol I către Maria de Flandra, 14/26 octombrie 1896).

[20] *Ibidem,* p. 66 (Carol I către Karl Anton de Hohenzollern, 4/17 septembrie 1884).

[21] *Ibidem,* p. 142–143.

[22] Vasile Th. Cancicov, *Impresiuni și păreri personale din timpul războiului României,* Jurnal zilnic, 13 august 1916 – 31 decembrie 1918, vol. II, Societatea „Universul", București, 1921, pp. 106–107, apud Sorin Cristescu, *op. cit.*, p. 144.

[23] *Ibidem,* p. 14 (Carol I către Maria de Flandra, 11/23 aprilie 1878).

[24] *Ibidem,* p. 111 (Carol I către Friedrich de Hohenzollern, 3 martie/12 aprilie 1890).

[25] *Ibidem,* p. 108.

[26] *Ibidem,* p. 49.

[27] *Ibidem,* p. 78.

Suveranul Vechiului Regat își exprimă în scrisorile sale nu doar preocupa-rea față de imaginea sa la Viena și Berlin, ci tratează în pasaje destul de ample relațiile României și ale sale personal cu conducătorii statelor vecine, pe care nu îi consideră deloc egalii săi. Pe Milan Obrenovici al Serbiei nu îl vede cu ochi buni din pricina legăturii Mariei Obrenovici cu Cuza, a legăturilor acestuia cu familiile de boieri moldoveni, care puteau câștiga un ascendent prin această „înnobilare" și nu în ultimul rând, pentru că alegerea unui prinț dintr-o dinastie pământeană îi pare lui Carol aproape lez-majestate pentru ideea de regalitate.[28] Vedem astfel cum își construiește imaginea despre ceea ce ar trebui să reprezinte suveranul unui stat, imagine a cărei oglindire se străduiește veșnic să fie. Alexandru de Battenberg al Bulgariei îi este simpatic[29], dar urmașul acestuia, Ferdinand de Coburg, îi este profund antipatic, iar artificiile sale politice și inconsecvența sa în politica externă față de Rusia și Imperiul Otoman îl fac pe Carol să îl numească „principe fără sabie, adică o zuză"[30] și să își laude prin antiteză onoarea proprie: *„poziția lui este slabă pentru că elementul militar cu care nu știe să se poarte nu-i este deloc favorabil"*[31].

Carol își face astfel cea mai sinceră caracterizare în scrisorile trimise familiei-cei care îl cunosc îndeaproape, dar în fața cărora își prezintă realizările fără a fi lipsit de mândrie, departe însă de a fi trufaș. Stima sa de sine este fără îndoială ridicată, căci se prezintă pe sine ca fiind principalul arbitru al vieții politice interne și internaționale pe plan local; fiecare șansă de mediere între vecini ce conferă României statutul unui *balancer* local[32] pare a-l bucura la fel de mult ca iubita sa armată–pe care o evocă destul de des în scrisorile sale–majoritatea mențiunilor constă fie în mărturisiri ale loialității ofițerilor și trupei față de comandantul lor suprem, fie în impresii pozitive despre înzestrarea și buna ei instrucție dovedite la manevrele anuale și cu ocazia episodului 1907: *„Mobilizarea ei rapidă și dislocarea trupelor în mijlocul unor frământări critice reprezintă o prețioasă chezășie care ne dă încredere în viitor"*[33]. Poate părea bizar cum un militar de carieră, absolvent al unei înalte școli militare, combatant la rându-i în câteva conflicte, are o impresie atât de bună despre armata națională, care la doi ani după moartea sa va fi văzută drept „admirabil dezorganizată" de către ofițerii francezi. Ipoteze pot fi desigur multe: bugetul limitat nu a permis o înzestrare modernă, pe măsura provocărilor unui război mondial.[34] Francezii cu siguranță nu au criticat doar din spirit de frondă față de moștenirea germană a armatei-eșecurile primelor luni de război au dovedit starea precară a armatei și a sa admirabilă dezorganizare din plin. În opinia lui Carol I, armata este singurul garant al monarhiei, al

---

[28] *Ibidem,* p. 38.

[29] *Ibidem,* p. 19 (Carol I către Maria de Flandra, 17/29 iunie 1879 și 26 iulie/7 august 1879).

[30] *Ibidem,* pp. 88–90 (Carol I către Friedrich de Hohenzollern, 19/31 octombrie 1887).

[31] *Ibidem,* pp. 88–90 (Carol I către Maria de Flandra, 1/13 noiembrie 1887).

[32] *Ibidem,* p. 89.

[33] *Ibidem,* p. 303.

[34] I. G. Duca, *Memorii*, vol. I, Editura Express, București, 1992, p. 109.

unei domnii stabile.[35] Întâlnim în corespondența sa relatări numeroase despre starea recoltei, dar nici măcar după momentul 1907, ele nu se referă la importanța ei pentru populația de rând. O recoltă bogată înseamnă în calculelele monarhului exporturi de grâu crescute, și astfel, fonduri suficiente pentru manevrele anuale la care are ocazia de a primi invitați străini și de a le prezenta realizările sale.[36]

O altă idee ce se desprinde clar din scrisorile sale este imaginea pe care Carol și-o dorește construită în privința sinelui și a monarhiei-preocupările pentru chestiunile de familie-criticile destul de dure aduse Reginei Maria, atunci Principesă moștenitoare, care duce în opinia sa *„o viață cum nu se cuvine nici unei prințese, nici unei tinere doamne”*[37], grija pentru onoarea curții regale, pentru imaginea reginei Elisabeta post scandalul Văcărescu și alte câteva mici greșeli sunt mărturii clare asupra intențiilor lui Carol în ceea ce privește imaginea dinastiei. Nimic nu este mai clar asupra acestei chestiuni decât testamentul său, în care dorința lui Carol de a lăsa moștenire o monarhie iubită, simbol al onoarei, garant al stabilității este prezentă prin multitudinea de donații, de indicații cu privire la funeralii. Totul, de la daniile de amintire medievală până la descrierea veșmintelor și a decorurilor funerare, face referire la imaginea ideală a unui monarh și a unei dinastii pe care Carol o lasă spre amintire posterității sale.[38]

Aparent, Carol I poate părea că se lasă pradă unei vanități ce nu se potrivește demnității sale. El rămâne însă mai presus de toate un om al datoriei, așa cum îl caracterizează mulți dintre contemporanii săi și cum el însuși îi scrie reginei Elisabeta într-o scrisoare, în perioada scandalului Văcărescu: *„Orientalii sunt cei mai abili în țesutul intrigilor perfide și niciodată nu ai voie să le dăruiești încredere deplină. În acești 25 de ani am avut de a face cu o societate impregnată de obiceiuri și moravuri bizantine și am căpătat astfel multă cunoaștere a oamenilor. Câtă minciună și înșelătorie nu am trăit eu! Dar nu m-am lăsat păcălit și am mers pe drumul meu, dăruind puțină încredere la tot ce se spunea în spatele meu, căci se pare că aici este chiar un sistem de educație sau le stă în sânge să nu spună adevarul. Vom ieși din aceste lupte ca niște eroi. Cu cât mai mari luptele, cu atât mai hotărât trebuie să le ieși înainte, cu cât mai greu destinul cu atât mai curajos trebuie să îl porți. Cerul nu ne dă mai mult decât putem duce (…) Pentru împlinirea ei (datoriei) mă voi supune mereu gloanțelor.”*[39]

Om al datoriei, Carol I se consideră responsabil pentru viața politică internă. *„Influența mea în țară e așa de mare că agitațiile partidelor nu o pot diminua”*[40], scrie Carol fără falsă modestie. Capacitatea sa de a influența decizia politică, de a alege ce partid să organizeze

---

[35] Sorin Cristescu, *op. cit.*, p. 112.

[36] *Ibidem,* p. 211 (Carol I către Friedrich de Hohenzollern, 9/21iunie 1899).

[37] *Ibidem,* p. 182 (Carol I către Maria de Flandra, 30 octombrie/11 noiembrie 1897).

[38] Nicolae Iorga, Mircea Vulcanescu, Mihail Polihroniade, *Regii României: Carol I, Ferdinand, Carol al II-lea, Mihai I: o istorie adevărată*, Editura Tess Expres, București, 1998, pp. 30–36.

[39] Sorin Cristescu, *op. cit.*, pp. 127–129 (Carol I către Regina Elisabeta, „sfârșitul lui 1891” și 16/28 februarie 1892).

[40] *Ibidem,* p. 109 (Carol I către Maria de Flandra, 14/26 noiembrie 1889).

alegerile și aproape implicit să formeze guvernul este o prerogativă nescrisă. Războiul dintre putere și opoziție se poartă permanent cu tot felul de arme, dar: „*eu îmi păstrez calmul și privesc de sus cu dispreț la această agitație, căci am sentimentul puterii mele și știu prea bine că românii nu pot face nimic fără mine. Trezeci de ani de guvernare atârnă greu și justifică această convingere a mea care sună ca o înfumurare, dar după atâta timp dacă ești obosit și încordat privești lucrurile cu mai multă indiferență.*”[41]

Deși menționează problemele de sănătate tot mai acute din 1906, Carol rămâne încrezător în capacitatea sa de a controla evenimentele. Adesea, folosește pronumele personal la persoana I „liberalii trebuie să-mi dea un guvern”[42]. Are opinii foarte stricte, pe care le exprimă fără menajamente față de familia sa apropiată: nu e de acord cu extinderea dreptului de vot, „*buruiana sufragiului universal*”[43] fiind deloc dezirabilă pentru monarh. De asemenea, critică libertatea presei, dar nu va lua niciodată măsuri de cenzură[44], deși adeseori, virulența gazetelor dâmbovițene este în stare să declanșeze scandaluri diplomatice destul de greu de domolit, mai ales în problema transilvană.[45]

Suveranul se arată îngrijorat și de posteritatea sa. În primul rând, se exprimă cât se poate de dur la adresa moștenitorului său: „*[Nando] n-are deloc voință, lucru care mă îngrijorează mult pentru viitor. Eu îl zgâlțâi adesea, dar, din păcate, degeaba. În [fratele său] Carlo este cu totul altă viață și energie*”[46] și evită să îl implice în politică, mulțumindu-se să îi rezerve doar un rol reprezentativ, de imagine a unei familii ideale: „*Cu Rusia stăm bine. Nando și Missy se vor duce în mai la încoronarea de la Moscova a lui Nicolae al II-lea*”[47].

Adesea, Carol își exprimă opiniile clar și răspicat despre situația internațională, de cele mai multe ori anticipând corect nu doar deznodământul evenimentelor, ci și viitorul relațiilor dintre două state aflate la un moment dat pe poziții divergente într-o criză.[48] Totuși, cu tot interesul pentru scena internațională, monarhul își exprimă la sfârșitul fiecărui an speranța că următorul an se va scurge fără război. Nu este un pacifist militant, deși acționează mereu ca un mediator, cu o oarecare ascendență mai ales asupra vecinilor săi sudici: „*România are acum rolul conducător între țările balcanice asupra cărora influența noastră este în creștere. Cu Grecia și Bulgaria stăm bine și cu Serbia nu mai stăm rău*”[49].

Arborele său genealogic îl face să fie în legătură cu marile case domnitoare ale Europei– poziția pe care familia sa apropiată o are la Curtea de la Potsdam îi oferă posibilitatea de a avea acces la informații de interior, cunoscute numai membrilor acestei caste restrânse, cu

---

41 *Ibidem*, p. 147 (Carol I către Maria de Flandra, 12/24 februarie 1895).

42 *Ibidem*, p. 209 (Carol I către Maria de Flandra, 18/30 aprilie1899).

43 *Ibidem*, p. 42 (Carol I către Karl Anton de Hohenzollern, 16/28 decembrie 1882).

44 *Ibidem*, p. 60.

45 *Ibidem*, p. 47(Carol I către Maria de Flandra, 21 iunie/1 august 1883).

46 *Ibidem*, p. 137 (Carol I către Friedrich de Hohenzollern, 25 decembrie/6 ianuarie 1894).

47 *Ibidem*, p. 167 (Carol I către Friedrich de Hohenzollern, 15/27 decembrie 1895).

48 *Ibidem*, p. 193.

49 *Ibidem*, p. 254 (Carol I către Friedrich de Hohenzollern, 14/27 decembrie 1903).

sânge albastru, inaccesibilă majorității trimișilor diplomatici, oricât de respectabili și respectați ar fi putut deveni ei. Sfaturile de la tatăl său vor fi cu siguranță mult mai prețuite de Carol decât sfaturile trimisului său la Berlin.

Evenimentele relatate în corespondența sa nu aduc un plus de informație față de adevărul istoric îndeobște cunoscut cercetătorilor. Se pot face însă corelări interesante cu mărturiile contemporanilor, cuprinse în scrierile acestora, fie ele articole de ziar, memorii și jurnale, fie corespondență privată. Nuanțele filtrate evident subiectiv de Carol I sunt cele care ne interesează–dacă până acum percepția asupra familiei regale transpare din sursele mai sus menționate, în corespondența sa personală, intimă, deși adresată unor persoane apropiate, dar puțin familiarizate sau direct interesate de situația României, avem ocazia de a vedea și raportarea lui Carol la realitățile românești ale epocii sale. Rolul monarhiei, importanța elitelor, caracterul înclinat către intriga și denaturarea adevărului al poporului român în general, opinia personală despre rolul pe care el însuși îl joacă pe scena politicii interne și externe românești sunt subiecte tratate cu o sinceritate neîndoielnică în scrisorile sale private, fără a contrazice opiniile exprimate de suveran față de oamenii politici români ale căror scrieri memorialistice stau mărturie. Corespondența ne dezvăluie modul de a gândi și a vedea lumea al monarhului, concepția sa despre înaltul rol al regalității, despre împlinirea datoriei mai presus de orice, grija pentru imaginea familiei regale în ochii opiniei publice interne și europene. Acestea sunt informațiile pe care ni le oferă corespondența–ele nu pot lipsi dintr-o analiză complexă a evenimentelor vremii, fiind indispensabile în înțelegerea mecanismelor fine de acțiune ale monarhului, arbitru al politicii românești vreme de aproape o jumătate de secol, în clipa cea mai grea a domniei sale: vara anului 1914.

Bibilioteca primei școli teologice cu predare în limba română din Moldova. Situația bibliotecii Seminarului „Veniamin Costachi” din Iași în perioada 1803–1948

Drd. Silviu Marcel COSTIN*

Abstract

The “Veniamin Costache” seminary was the first theological school in Moldovia that used Romanian language, grammar and vocabulary. From the first years of teaching, the school raised the issue of teaching support by establishing a school library. First paper works in the library were theological writings, translated from Greek and Russian language by Veniamin, bishop of Moldovai.

Beside the mentioned translations, the library had several general knowledge paper works. Gradually, the school library volume number increased. In 1864 the registered works volume number reached the total figure of 3673 pieces. In the following years, the book number increased further, because some of its former school teachers donated their personal libraries to the Theological School library. When the seminary was disbanded, the library had a total of 7030 paper works in 9003 volumes.

Keywords: school, theology, library, book, bishop, writer.

Bazele bibliotecii Seminarului de la Mănăstirea Socola au fost puse de Mitropolitul Veniamin Costachi.[1] Nu era vorba de un fond de carte tipărit, ci de cursuri în manuscris aparținând primilor profesori sau de traduceri ale Mitropolitului Veniamin Costachi.[2] Primul curs, rămas în manuscris, alcătuit pentru elevii Seminarului de la Mănăstirea Socola a aparținut ieromonahului Ioil (a făcut parte din primul corp didactic de la seminar)[3] și se intitula „*tâlcuirea Simbolului de credință ortodoxă*”.[4] Dascălul Enache a alcătuit un curs de

---

* Doctorand la Școala doctorală de Teologie Ortodoxă „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Cercetarea este finanțată prin programul **„MINERVA–Cooperare pentru cariera de elită în cercetarea doctorală și post-doctorală. Contract: POSDRU 159/1.5/S/137832”,** obținut de Academia Română, Filiala Cluj-Napoca.

1 Nicolae Tănăsescu, *Viața și activitatea lui Veniamin Costache, Mitropolit al Moldovei 1803–1842*, Editura Tipografia „Gutenberg” Joseph Göbl, București, 1896, p. 21.

2 Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, ed. a 2-a, Editura Enciclopedică, București, 2002, pp. 131–133.

3 Vasile Vasilache, *Mitropolitul Veniamin Costachi 1768–1846*, Editura Mănăstirii Neamțului, Iași, 1941, p. 164.

4 N. A. Ursu, „Seminarul de la Socola, prima școală de grad gimnazial în limba română”, în *Teologie și Viață*, anul III, nr. 11–12, 1993, p. 254.

gramatică (rămas în manuscris) ce a fost predat la Seminar, după Gramatica Românească scrisă de Radu Tempea și tipărită la Sibiu.[5] Dascălul Enache (Ioan Nicolau) a izbutit să elaboreze o gramatică a limbii române pentru uz școlar, dar publicarea ei nu s-a realizat în timpul vieții sale.[6]

Numărul cărților din bibiliotecă a crescut semnificativ ca urmare a activității cărturărești a mitropolitului Veniamin. Datorită evenimentelor politice, ierarhul de la Iași a fost nevoit să părăsescă scaunul mitropolitan în 1806 și să se retragă la Mănăstirea Slatina[7] și în final la Mănăstirea Neamț,[8] partea pozitivă a lucrurilor fiind faptul că aceasta a însemnat începutul vieții cărturărești a mitropolitului. La Mănăstirea Neamț, Veniamin Costachi a lucrat la traducerea și tipărirea unor lucrări necesare atât pentru cult (primul volum din *Viețile Sfinților*, apărut în 1806, *Cazania*, ediție îngrijită de Gherontie, tipărită în 1811,[9] *Kiriacodromionul la Apostolii duminecilor de peste an* a lui Nichifor Teotochis, tradus de Veniamin[10] și apoi tipărit în 1811),[11] cât și a unor lucrări de cultură generală (*Istoria Mănăstirii Neamțului*).[12]

După repunerea în demnitatea de mitropolit al Moldovei (1812), Veniamin a hotărât să înființeze o tipografie la Iași după modelul celei de la Neamț pentru tipărirea „*cărților de trebuință țerei*”.[13] Este de la sine înțeles că la această tipografie urmau să fie tipărite manualele pentru seminar și cărțile de cult sau alte cărți cu conținut religios sau laic care să îmbogățească biblioteca școlii înființate de mitropolit.[14] Din lipsă de personal calificat care să lucreze la tipografie,[15] Veniamin i-a cerut noului Domn Scarlat Callimachi[16] să-i aducă 22 de muncitori străini specializați în cele ale tipografiei.[17] Nicolae Iorga a afirmat că la

---

5 *Ibidem.*

6 *Ibidem,* p. 255.

7 Adrian Hrițcu, „Mitropolitul Veniamin Costachi la Mănăstirea Slatina”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLIII, nr, 1–2, 1967, pp. 98–103.

8 Ioan Ivan, „Mitropolitul Veniamin Costachi la Mănăstirea Neamț”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLIII, nr, 1–2, 1967, pp. 80–89.

9 Adrian Botoșăneanu, „Din viața și înfăptuirile Mitropolitului Veniamin Costachi”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul LIV, nr. 3–4, 1978, p. 352.

10 Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 131.

11 Adrian Botoșăneanu, *op. cit.*, p. 352.

12 Andrei Vizanti, *Veniamin Costachi mitropolit al Moldovei și Sucevei. Epoca, viața și operele sale (1768–1846)*, Tipografia Buciumului Român, Iași, 1881, p. 50.

13 Nicolae Tănăsescu, *op. cit.,* p. 22.

14 Constantin Erbiceanu, „Patriotismul Prea Sfințitului Veniamin Costache. O carte publicată de mitropolitul Veniamin”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXVII, nr. 7, 1904, p. 741.

15 Nicolae Tănăsescu, *op. cit.,* p. 22.

16 Constantin Erbiceanu, *Despre viața și activitatea Mitropolitului Veniamin Costache ca Mitropolit al Moldovei*, Editura Imprimeria Statului, București, 1888, pp. 19–20.

17 Nicolae Tănăsescu, *op. cit.,* p. 22.

tipografia de la Iași au fost aduși de la Neamț călugării Gherontie și Grigorie.[18] Această ipoteză a fost menționată mai întâi de Andrei Vizanti care precizează că acești doi călugări erau *„renumiți pentru activitatea lor (n.a. activitatea cărturărească)"*.[19] Colaborarea strânsă dintre mitropolit și cei doi călugări menționați se pare că s-a realizat în perioada în care ierarhul a fost retras la Mănăstirea Neamț, colaborare ce s-a menținut și ulterior, dovadă fiind caracterizarea făcută de monahul Gherontie mitropolitului Veniamin: *„este înfocat râvnitor spre tot folosul de obște, dar mai ales spre înmulțirea cărților, atât bisericești cât și politicești"*.[20] La Iași, sub îndrumarea mitropolitului Veniamin (bun traducător din limba greacă și rusă) a fost tipărită o serie lucrări de mare importanță teologică cum ar fi *Adoleshia Filotheos, adecă îndeletnicirile iubitoare de Dumnezeu* de Evghenie Vulgaris, 5 volume (Iași, 1815–1819),[21] iar după reîntoarcerea din exilul de peste Prut,[22] în 1824 au fost tipărite *Istoria Vechiului și Noului Testament*, în 3 volume.[23] În special, *Istoria Vechiului și Noului Testament* era de un real folos pentru buna pregătire a viitorilor preoți. De asemenea, de o foarte mare importanță a fost și tipărirea la Iași, în 1806, a lucrării *Teologia Sfântului Ioan Damaschinul*, tradusă din limba greacă de monahii Gherontie și Grigorie, prefața fiind realizată de mitropolitul Veniamin.[24] Cel mai probabil, fondul de carte al bibliotecii a fost sporit în 1821 cu lucrările profesorilor aduși din Transilvania.[25]

În 1824 mitropolitul Veniamin consemna: *„înmulțindu-se științele dacă nu eu, măcar urmașii mei se vor învrednici de un cler învățat și cuviincios și de un norod luminat"*.[26] La câțiva ani după această consemnare, Moldova avea să fie ocupată de trupele militare ale Imperiului Țarist. După pătruderea trupelor în orașul Iași s-a hotărât stabilirea cartierului general la Mănăstirea Socola pentru a se preîntâmpina izbucnirea unei epidemii de holeră în rândul trupelor.[27] Din cauza acestei decizii, fondul de carte al bibliotecii a avut de suferit. În 1828 s-a produs un puternic incendiu[28] care a mistuit clădirea centrală a Seminarului.[29] În

---

[18] Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, Editura Ministerului Cultelor, București, 1930, p. 220.

[19] Andrei Vizanti, *op. cit.*, p. 47.

[20] *Ibidem*.

[21] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Sophia, București, 2000, p. 350.

[22] Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 220.

[23] Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 350.

[24] Andrei Vizanti, *op. cit.*, p. 47.

[25] Idem, „Profesori transilvăneni la școlile teologice din Țara Românească și Moldova în secolul al XIX-lea", în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLIV, nr. 1–2, 1968, pp. 44–45; Dragoș Bahrim, Adrian Timofti, „Seminarul ‹Veniamin Costachi›", în *Două secole de învățământ teologic seminarial (1803–1903)*, p. 29.

[26] „Vlad Gheorghe, Veniamin Costachi, episcop de Huși și Roman", în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLIII, nr. 1–2, 1967, p. 33.

[27] Constantin Erbiceanu, *Istoricul Seminarului Veniamin din Monastirea Socola*, Editura Tipo-Litografia H. Goldner, Iași, 1885, p. 56.

[28] Dragoș Bahrim, Adrian Timofti, *op. cit.*, p. 30.

[29] Vasile Vasilache, *op. cit.*, p. 168.

urma acestui incendiu s-a pierdut o parte din arhiva Seminarului,[30] fapt pentru care nu putem avea informații sigure cu privire la numărul volumelor din biblioteca școlii. Din relatarea lui Constantin Erbiceanu, cel care a scris prima monografie a acestei școli, reiese că la 1834 biblioteca deținea un număr mare de volume.[31] Același autor precizează că titlul volumelor existente în bibliotecă erau consemnate într-o condică unde mai erau notate regulat numele cititorilor: „*se lua din bibliotecă cărți foarte multe spre cetire, atât de către profesori cât și de către elevi. Elevilor li se dădea din bibliotecă cărți pentru a învăța, care erau imprimate, mai ales autorii limbilor clasice*".[32] Această voluminoasă condică se pare că s-a pierdut înainte de 1904, când Gheorghe Adamescu a elaborat a doua monografie a Seminarului, în care a precizat că acest document nu se regăsea în arhiva Seminarului.[33] Documentul amintit nu se află nici în prezent în fondul Seminarului „Veniamin Costache" de la Arhivele Naționale ale României, Direcția Județeană Iași.

Fondul bibliotecii s-a îmbunătățit cu opere de valoare în 1840 când mitropolitul Veniamin a hotărât să doneze toate manuscrisele sale Seminarului pentru a fi conservate în biblioteca acestuia.[34] În anul 1842, cu puțin timp înainte de a demisiona din funcția de mitropolit, Veniamin a donat bibliotecii Seminarului una din cele trei medalii primite de la Domnitorul Mihail Sturdza (menționa ca această medalie să se păstreze în bibliotecă).[35] În testamentul din 8 ianuarie 1844 mitropolitul Veniamin Costachi[36] își exprima dorința ca din vânzarea engolpionului de aur primit în dar de la Țarul Rusiei, o parte din bani să fie folosită pentru susținerea unui elev la studii în străinătate, iar cu restul sumei să fie premiate anual cele mai bune lucrări de istorie națională.[37] Pentru acest premiu se puteau înscrie cu lucrări și elevii sau profesorii de la Seminarul din Iași. Această opțiune se dorea a fi o permanentă oportunitate de a spori fondul bibliotecii Seminarului cu cele mai valoroase lucrări. De asemenea, mitropolitul Veniamin a dorit ca din cei 800 de galbeni ce-i reveneau din drepturile de autor[38] al lucrării *Istoria Bisericească*[39] să fie tipărite cărți de cult pentru absolvenții Seminarului de la Iași, preponderent pentru cei care urmau să ajungă în parohii din mediul rural, unde de cele mai multe ori „strana" bisericii nu avea întreaga colecție de cărți necesare oficierii tuturor slujbelor din cursul unui an bisericesc.[40]

---

30 Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, pp. 55–56.

31 *Ibidem*, p. 63.

32 *Ibidem*.

33 Gheorghe Adamescu, *op. cit.*, p. 74.

34 Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, p. 63.

35 Gheorghe Adamescu, *op. cit.*, p. 74.

36 ***„Testamentul Mitropolitului Veniamin Costachi", în *Biserica Ortodoxă Română*, an XI, nr, 5, 1887, pp. 389–409.

37 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, pp. 22–23.

38 Dragoș Bahrim, Adrian Timofti, *op. cit.*, p. 31.

39 Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 131.

40 Dragoș Bahrim, Adrian Timofti, *op. cit.*, p. 31.

În anul 1853 arhimandritul Ghermano Vida,[41] fost profesor al Seminarului, a donat prin act testamentar 300 de galbeni cu mențiunea: „*să se dea fondului bibliotecii Seminariei, pentru tipărirea cărților ei eclesiastice, din care la tipărirea fiecărei ediții, cinci zeci de exemplare să se împartă gratis cu înscrierea numelui meu, [...] iar toate cărțile mele cu înscrierea numelui meu le dau Bibiotecii Seminariei spre a mă pomeni cei ce vor ceti din ele*”.[42] Aceste donații, dar și menționarea bibliotecii în unele documente[43] sau lucrări arată că aceasta era bine organizată și cunoscută. Dovada este reprezentată de faptul că în 1854 biblioteca avea angajat un bibliotecar plătit din bugetul Seminarului.[44]

În 1856 biblioteca Seminarului „Veniamin” s-a îmbogățit cu o lucrare de foarte mare importanță în domeniul teologic. Învățatul ieromonah Teoctist Scriban, profesor la școala amintită, a izbutit să tipărească în acest an, *Omiletica sau știința despre literatura bisericească*, în două secțiuni.[45] Această lucrare a fost folosită și pe post de manual de omiletică. La doar doi ani, același profesor, avansat între timp la rangul de protosinghel, a tipărit al doilea volum pe aceeași temă. Pentru o mai bună circulație și o utilizare mai eficientă, autorul a hotărât în același an (1858) să publice ambele volume într-un singur tom.[46]

În 1860 fondul lichid al bibliotecii atingea suma de 5.000 de lei, bani din care se putea achiziționa un număr însemnat de volume, dacă ne raportăm la faptul că salariul profesorului de limba greacă sau a celui de limba latină era de 5.000 de lei pe an.[47] Ministerul Cultelor a acordat în 1864 suma de 2.535 de lei pentru completarea colecțiilor din biblioteca Seminarului.[48] Tot în acel an ministerul menționat a dispus efectuarea unui inventar a cărților din bibliotecă, deoarece s-a constatat că nu se mai făcuseră foarte multe achiziții de carte în anii anteriori, deși buget și donații pentru completarea colecțiilor au existat.[49] În urma numărătorii s-a constatat că din cele 3.673 de volume înscrise în documentele de inventar, existau doar 2.809 volume, diferența neputând fi justificată.[50] În urma constatărilor s-a dispus recuperarea prejudiciului și o mai bună gestionare a bugetului.

Anul 1872 a însemnat o nouă completare a fondului de carte din biblioteca Seminarului cu o serie de lucrări teologice de mare valoare cum ar fi *Teologia Dogmatică* și *Introducere în Sfintele Cărți* de Melchisedec Ștefănescu, *Teologia morală*, *Ermineutica* și *Istoria sfântă a*

---

41 Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 518.

42 Gheorghe Adamescu, *op. cit.*, anexa nr. 41, p. 74.

43 Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale, fond *Seminarul Veniamin Costache*, Dosar nr. 860/1938.

44 Gheorghe Adamescu, *op. cit.*, p. 92.

45 Iuliu Scriban, „Vechile Omiletici Românești”, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLVI, nr. 7, 1928, p. 618.

46 *Ibidem.*

47 Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, pp. 113–114.

48 Gheorghe Adamescu, *op. cit.*, p. 123.

49 *Ibidem*, pp. 123–124.

50 *Ibidem*, p. 124.

noului Așezământ (Noul Testament) de Filaret Scriban, toate tipărite cu suma de 2.450 de lei, obținută din vânzarea cărților donate de arhiereul Iosif Bobulescu Seminarului.[51] Reducerea semnificativă a bugetului Seminarului în 1873[52] a făcut ca numărul achizițiilor să fie foarte redus. Mărirea fondului bibliotecii s-a făcut mai mult din donațiile foștilor profesori sau directori. În 1877, după decesul arhimandritului Nichifor Iliescu (fost director al Seminarului),[53] Ministerul Cultelor a solicitat Mănăstirii Secu să trimită întreaga bibliotecă a fostului călugăr la Seminarul „Veniamin" din Iași, lucru care s-a realizat abia în 1881 când cele 1822 de volume au ajuns în biblioteca școlii ieșene.[54]

Pentru constatarea exactă a numărului volumelor și a sumelor în numerar deținute de bibliotecă, Ministerul a dispus un inventar general. În urma verificărilor s-au constatat nereguli în ceea ce privește administrarea fondurilor bibliotecii, motiv pentru care autoritatea superioară a dispus formarea unei comisii care să remedieze deficiențele constatate.[55] Pentru înlăturarea oricăror suspiciuni, episcopul Melchisedec Ștefănescu a propus în 1884 ca toate încasările bibliotecii să fie depuse la Casa de Depuneri, iar administrarea fondurilor să fie inclusă în atribuțiile directorul școlii și a consiliului școlar.[56]

Pentru perioada cuprinsă între 1885–1903 informațiile referitoare la situația bibliotecii Seminarului sunt foarte puține. Acest lucru poate fi pus pe seama mutării Seminarului din vechea locație în imobilele Tausing și apoi în fostele imobile ale domnitorului Alexandru Șuțu.[57] În 1889 mitropolitul Iosif Naniescu a propus cumpărarea imobilelor din apropierea reședinței mitropolitane, ce au aparținut lui Mihail Sturza, pentru a fi mutat Seminarul. Această propunere s-a concretizat în 1893.[58] Cel mai probabil și în noua locație, bibliotecii i-a fost alocat un spațiu pentru depozitarea fondului și desfășurarea activităților curente, dovadă fiind faptul că în nicio sursă arhivistică păstrată[59] sau în vreo lucrare despre Seminar nu se precizează că activitatea acestui sector a fost restricționată sau sistată. Sărbătorirea cu fast a centenarului școlii în 1904 a făcut ca atenția să fie focalizată asupra studierii istoricului școlii, celelalte activități curente trecând pe planul secund.[60] Cu ocazia acestui eveniment biblioteca Seminarului s-a îmbogățit cu o serie de lucrări, printre care s-au numărat: o monografie a școlii, realizată de Gheorghe Adamescu și cu o operă teologică de mare

---

51 *Ibidem*, p. 145.

52 Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, p. 115.

53 Vasile Pocitan, „Arhimandritul Nichifor Iliescu Sprânceană", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLI, nr. 1, 11, 1928, pp. 26–31; 973–977.

54 Gheorghe Adamescu, *op. cit.*, pp. 147–148.

55 *Ibidem*, p. 146.

56 *Ibidem.*

57 *Anuarul Seminarului „Veniamin Costachi din Iași" pe anii 1921–1927*, Editura Viața Românească, Iași, 1928, p. 8.

58 *Ibidem*.

59 Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale, fond *Seminarul Veniamin Costache*, Dosar nr. 860/1938.

60 Dragoș Bahrim, Adrian Timofti, *op. cit.*, p. 42.

valoare, *Tâlcuirea la cele patrusprăzece Trimiteri (Epistole) ale Sfântului Apostol Pavel făcută de Teofilact Arhiepiscopul Bulgariei și prelucrată de învățatul monah Nicodim de la Sfântul Munte Atos*, ultima lucrare tradusă în limba română de mitropolitul Veniamin Costachi, dar rămasă în manuscris până în acest an.[61]

Inexistența unei tradiții în ceea ce privește publicarea activității școlii în anuare sau lucrări a făcut ca în primele anuare apărute începând cu anul 1907[62] să nu fie publicate toate activitățile și programele, expunerea limitându-se la prezentarea numărului și a numelor elevilor înscriși și a situației lor școlare (anuarele puteau fi consultate și în biblioteca școlii). Totuși, informații veridice legate de situația bibliotecii școlii se regăsesc în documentele societății de lectură „Boldur" înființată de elevii Seminarului.[63] Unul dintre obiectivele societății înființate în 1908 arată că printre preocupările ei se regăsea și *„întreținerea unei biblioteci cu cărți religioase, literare, științifice, istorice, filozofice pentru instrucția elevilor înafara obiectelor de școală"*.[64] În primă fază, această bibliotecă nu putea fi alta decât cea de la Seminar, în fondul căreia intrau astfel de lucrări. Acest lucru a fost confirmat de afirmațiile consemnate în procesul verbal din 9 octombrie 1909 în care se preciza printre altele: *„prin biblioteca ce o întreținem avem posibilitatea înmulțirii celor mai înalte și mai diferite conoștințe. În ea ne putem găsi materialul trebuincios chemării noastre și vieții de toate zilele. Găsim mijlocul de a ne ajuta reciproc și de a împărtăși și altora cunoștințele noastre"*.[65] Pe lângă biblioteca școlii, societatea de lectură „Boldur" avea și o bibliotecă proprie. Chiar dacă bazele ei au fost puse, conform statutului de înființare și funcționare, încă de la înființarea societății[66] aceasta a rămas una destul de modestă în primii ani de activitate. Acest lucru se poate deduce din textul statutului modificat și aprobat în timpul anului școlar 1937–1938.[67] Mai exact, prevederile articolului 15, alineatul 1 arată că bibliotecarul general avea în administrare *„dulapul cu cărți de la clasa a VIII-a"*.[68] Din acest loc, cărțile erau împărțite „bibliotecilor" din fiecare clasă. Tot în statutul aprobat în acest an se mai prevedea la articolul 20 că printre activitățile societății se regăsea și *„aprovizionarea cu cărți teologice,*

---

[61] Athanasie Mironescu, „De centenarul Seminarului ‹Veniamin›", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul XXVIII, nr. 6, 1905, p. 601.

[62] *Situațiunea elevilor din Seminarul „Veniamin Costachi" pe anii 1908–1909*, Editura Tipografia „Nouă" J. Goldenberg, C. Aberman, Iași, 1909; *Situațiunea elevilor din Seminarul „Veniamin Costachi" pe anii 1911–1912*, Editura Tipografia „Nouă" Strada Ștefan cel Mare nr. 22, Iași, 1912; *Situațiunea elevilor din Seminarul „Veniamin Costachi" pe anii 1912–1913*, Editura Tipografia „Nouă" Goldenberg, C. Aberman, Iași, 1913.

[63] Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale, fond *Seminarul Veniamin Costache*, Dosar nr. 594/1909, f. 1r.

[64] *Ibidem*.

[65] *Ibidem,* f. 4r.

[66] *Ibidem*, f. 1r.

[67] *Anuarul Seminarului „Veniamin Costachi" din Iași pe anii 1932–1937*, Editura Tipografia Românească", Iași, 1938, p. 142.

[68] *Ibidem*.

literare, științifice și filozofice, paralel cu apariția lor, în limita sumelor disponibile și potrivit nevoilor intelectuale ale membrilor societății".[69]

Cel mai probabil, prin mărirea numărului de lucrări achiziționate, societatea a reușit să-și sporească treptat fondul de carte din biblioteca proprie, lucru susținut de mențiunile documentare ulterioare. Nu cred că se poate greși dacă se afirmă că această societate a utilizat atât cărțile din biblioteca proprie, cât și pe cele din biblioteca Seminarului.

După transformarea clădirii Seminarului în spital militar prin ordinul emis de Direcția generală sanitară militară în iunie 1916,[70] biblioteca a fost mutată provizoriu în sala de sport a Seminarului pentru a se păstra cât mai bine fondul.[71] Se pare că în timpul cât a stat în acest loc s-au pierdut din volume, dar nu în număr foarte mare, deoarece în procesele verbale ale societății de lectură „Boldur" de după încheierea primului Război Mondial nu se fac referiri privitoare la refacerea masivă a fondului de carte.[72] Inițiativa creșterii fondului de carte a fost luată de membrii acestei societăți la începutul anului școlar 1922–1923 când au hotărât ca din cotizația membrilor societății pe acest an școlar să se cumpere o serie de titluri „*a celor mai de seamă scriitori români și a înzestra biblioteca cu câteva cărți de filosofie, pe lângă altele pe care le posedă*".[73] Astfel în biblioteca societății de la Seminar au ajuns în 1923 un număr de 26 de titluri însumând câteva sute de exemplare.[74] Achiziția de cărți pentru biblioteca Seminarului a continuat și în anii următori, dar nu la cote foarte ridicate, singurul lucru notabil fiind catalogarea bibliotecii, în anul școlar 1927–1928, după modelul Bibliotecii Universitare.[75] În 1930 biblioteca Seminarului avea un fond de aproximativ 6.500 de volume, toate catalogate și aranjate în dulapuri corespunzătoare, achiziționate în această perioadă.[76] Tot în acest an, Ministerul Instrucțiunii Publice și al Cultelor a alocat suma de 20.000 de lei pentru achiziția de cărți și întreținerea bibliotecii de la școala ieșeană.[77] De asemenea, în acest an s-a făcut o evaluare a patrimoniului bibliotecii. Raportul final arată că valoarea cărților existente în biblioteca Seminarului „Veniamin" se ridica la suma de 580.000 de lei.[78]

Fondul bibliotecii din Iași a devenit mult mai numeros în 1933 prin preluarea bibliotecii Seminarului din Huși și achiziționarea celor mai noi publicații.[79] Tot în acest an biblioteca a

---

69 *Ibidem*, p. 144.

70 *Ibidem*, p. 128.

71 Dragoș Bahrim, Adrian Timofti, *op. cit.*, p. 43.

72 Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale, fond *Seminarul Veniamin Costache*, Dosar nr. 594/1908-1923, f. 72r(v).

73 *Ibidem*, f. 80r.

74 *Ibidem*, f. 80r(v).

75 Dragoș Bahrim, Adrian Timofti, *op. cit.*, p. 47.

76 *Anuarul Seminarului „Veniamin Costachi" din Iași pe anii 1927–1931*, Editura Institutului de Arte Grafice „Tătărași", Iași, 1932, p. 80.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*.

79 *Anuarul Seminarului „Veniamin Costachi" din Iași pe anii 1932–1937*, Editura Tipografia Românească, Iași, 1938, p. 68.

fost organizată și catalogată de Vasile Oprea, absolvent al Facultății de Teologie și cel mai probabil fost elev al Seminarului.[80] În raportul general pe anul școlar 1935–1936 directorul preciza că pe lângă investițiile făcute mai era nevoie de construcția unui spațiu în care să funcționeze biblioteca, dat fiind faptul că spațiul din locația în care funcționa era insuficient pentru desfășurarea tuturor activităților culturale și pentru depozitarea fondului (spațiul în care era în acel moment se dorea a fi folosit drept sală de lectură).[81] Conform catalogului de evidență a fondului, în 1936 biblioteca avea un număr mare de volume.[82] În acest an, pe fondul aprobării noii programe analitice a Seminariilor, prin Decretul Regal numărul 2559 din 2 iulie 1936,[83] și la biblioteca Seminarului din Iași s-au făcut noi achiziții de carte, menite să susțină noua programă. Pentru acest an, găsim consemnate titlurile și numărul volumelor din biblioteca Seminarului pe fiecare disciplină în parte.[84] Numărul volumelor pentru fiecare disciplină era unul considerabil dacă ne raportăm la faptul că pentru Limba latină existau 18 titluri în peste 400 de volume,[85] pentru Limba română existau 700 de volume,[86] pentru Limba germană existau 21 de titluri în peste 250 de volume,[87] pentru Limba greacă existau 17 titluri în peste 250 de volume,[88] pentru Filosofie existau 10 titluri în 190 de volume,[89] pentru Istorie existau 250 de volume,[90] iar pentru materiile mai noi, cu specific teologic, existau peste 400 de volume.[91]

Biblioteca a rămas fără spațiu pentru depozitarea fondului și pentru desfășurarea activităților curente în urma bombardamentului din 26 iunie 1941 care a distrus aripa dreaptă a clădirii Seminarului în care se afla biblioteca, fiind afectate și o parte din volumele din depozit: „*toată curtea era numai cărămizi, scânduri și bucăți de tablă, deasupra cărora vântul începuse a purta niște foi albe de carte, ca niște păsărele scăpate din furtună, care părea că ne strigă ciripind: aici a fost biblioteca! Aici și nu în altă parte!*”[92]

---

80 *Ibidem.*

81 *Anuarul Seminarului „Veniamin Costachi” din Iași pe anii 1932–1937,* Editura Tipografia „Albina Românească”, Iași, 1938, p. 128.

82 Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale, fond *Seminarul Veniamin Costache,* Dosar nr. 85/1936, ff. 1–11.

83 *Anuarul Seminarului „Veniamin Costachi” din Iași pe anii 1932–1937,* Editura Tipografia „Albina Românească”, Iași, 1938, p. 145.

84 Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale, fond *Seminarul Veniamin Costache,* Dosar nr. 859/1936, ff. 1–11.

85 *Ibidem,* f. 2r.

86 *Ibidem,* f. 1r.

87 *Ibidem,* f. 4r.

88 *Ibidem,* f. 3r.

89 *Ibidem,* f. 5r.

90 *Ibidem,* f. 8r.

91 *Ibidem,* ff. 6v-7v.

92 Ilie Ghiorghiță, *op. cit.,* p. 135.

La închiderea Seminarului în 1948, fondul bibliotecii era destul de numeros după cum reiese din procesul-verbal de predare-primire a volumelor întocmit la 25 noiembrie 1948: *„în conformitate cu ordinul Ministerului Învățământului Public nr. 226.088/1948, transmis cu al Inspectoratului Școlar Județean Iași nr. 15.101 din 29 Septembrie 1948, subsemnații Năstase Spiridon-director și preot Dr. Ilie Ghiorghiță bibliotecar o parte și preotul N. Dones și preotul Ilie Ghiorghiță delegați ai Sf. Mitropolii ai Moldovei cu ordinul 10.969 din 18 octombrie 1948, pe de altă parte, am procedat primii la predarea și secunzii la primirea bibliotecii Seminarului Veniamin după cum urmează: Primirea și predarea s-a făcut după inventarul existent al bibliotecii, în care sunt înscrise 7030 lucrări în 9003 volume, după cum se vede din situația numerică care se anexează la prezentul proces verbal. Din această situație numerică, scăzându-se cărțile scoase din inventar, conform ordinului Ministerului Cultelor nr. 29.003 din 27 aprilie 1948, apoi cărțile epurate conform proceselor verbale din 19 decembrie 1946 și 20 octombrie 1948, precum și cărțile predate Seminarului de Matemateci de pe lângă Universitatea din Iași, conform ordinului Inspectoratului Școlar Județean Iași cu nr. 17.373/1948 a căror liste dimpreună cu procesul verbal și cu toate procesele verbale menționate mai sus se anexează la registrul inventar al Seminarului Veniamin și care inventar odată cu biblioteca, merge la Sf. Mitropolie a Moldovei, au fost predate și primite un nr. de 5621 de lucrări în 7421 de volume, după cum se constată din menționata situație numerică anexă a prezentului proces verbal. De asemenea s-a predat și primit mobilierul bibliotecii, care constă dintr-un stelaj cu 10 despărțituri cu polițe înfundat la spate cu scânduri, apoi un soclu de stelaj deteriorat, o bancă cu patru scaune înalte de Bibliotecă cu schelet de fier și o scară.”*[93]

În acest mod a fost dezintegrată biblioteca a cărei constituire începuse cu un secol și jumătate în urmă. Publicațiile cu caracter religios au fost preluate de Mitropolia Moldovei[94] pentru a fi salvate de la „topire”, lucru care ar fi însemnat dispariția unor lucrări și manuscrise de mare utilitate și valoare pentru reconstituirea istoriei și activității Seminarului din Iași. Se pare că de „ochiul vigilent” al celor care au făcut „epurările” cărților „interzise, dușmănoase” din depozitul bibliotecii în zilele de 19 noiembrie 1946 și 10 octombrie 1948,[95] au reușit să treacă neobservate anuarele Seminarului din perioada 1927–1941, care au imprimate pe primele pagini imaginea regilor (Carol al II-lea și Mihai I) sau a unor politicieni detestați de regimul comunist (Ion Antonescu).

Existența unei biblioteci încă din primele două decenii de funcționare a Seminarului a însemnat creșterea treptată a prestigiului acestei școli și o posibilitate permanentă de eficientizare a procesului educațional. Acordarea atenției din partea conducerii prin completarea regulată a fondului bibliotecii a permis organizarea unor activități culturale ample în care erau implicați atât elevii, cât și profesorii Seminarului. Unele dintre marile

[93] Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale, fond *Seminarul Veniamin Costache,* Dosar nr. 883/1948, ff. 19–30r.

[94] Dragoș Bahrim, Adrian Timofti, *op. cit.*, p. 57.

[95] Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale, fond *Seminarul Veniamin Costache*, Dosar nr. 883/1948, f. 19r.

personalități din lumea literară și medicală ale timpului au apreciat activitățile culturale ce se desfășurau la Seminar. În mod concret au hotărât să stimuleze aceste activități prin prezența lor la unele evenimente culturale organizate la școala ieșeană. Astfel, prozatorul Mihail Sadoveanu, poetul Gheorghe Topârceanu și medicul Demostene Botez au conferențiat la Seminar în data de 17 martie 1928, manifestarea fiind considerată o adevărată sărbătoare.[96] Posibilitatea participării elevilor la întruniri culturale, catalogate între activitățile extracuriculare, a însemnat folosirea timpului liber în scopuri educaționale în urma cărora și rezultatele școlare s-au îmbunătățit considerabil.

[96] *Anuarul Seminarului „Veniamin Costachi" din Iași pe anii 1927–1931*, Editura Institutului de Arte Grafice „Tătărași", Iași, 1932, p. 23.

Biserica, imagine a comunității. Construcții de edificii de cult în Sălaj între 1848 și 1918*

Drd. Cosmin Bogdan ILIEȘ

Abstract

This study presents a few historical and social considerations that influenced the building of churches in Transylvania, focusing on the replacement of older wooden churches with new masonry ones. The second half of the 19th century was a period of renewal for the communities in Sălaj, which continued in the early 20th century.

The proposed study focuses on the statistical evolution of places of worship and shows the considerable efforts made by the communities in Sălaj in that period to build a new church, more suitable to the status of free men achieved after the Revolution. Moreover, we describe the relationships of the Greek Catholic and Orthodox communities in Sălaj with religious institutions and secular authorities, as well as the main stages in building a new church.

Keywords: building of churches, local communities, Sălaj, spiritual life.

În accepțiune teologică, raportul dintre Dumnezeu și lume este cel mai evident exprimat prin intermediul simbolului[1], iar biserica, prin funcțiile sacre pe care le îndeplinește dar și prin arhitectura și aspectul său constituie una dintre cele mai sensibile imagini ale Bisericii cerești pe pământ.[2] Dincolo de acest sens implicit al edificiului de cult, de mediator al comunicării între Dumnezeu și credincioși, biserica se relevă a fi și un spațiu simbolic pentru comunitate, căci aceasta îndeplinește în același timp și multiple funcții seculare cu rol important[3] în bunul mers al unei colectivități sătești. Acest rol de simbol al comunității este cu atât mai evident cu cât prin înfățișarea sa, dimensiunile și poziția sa în cadrul satului, biserica constituie reflectarea cea mai directă a condiției economice, sociale și culturale a unei comunități.[4]

---

* Cercetare finanțată prin proiectul „**Minerva–Cooperare pentru cariera de elită în cercetarea doctorală și post-doctorală**”, cod contract: POSDRU/159/1.5/S/137832, proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

1 Laurențiu Streza, „Simbolul liturgic în arhitectura bisericii, locaș de închinăciune”, în *Revista Teologică*, 2010, nr. 2, p. 113.

2 *Ibidem*, p. 120.

3 Simion Retegan, „Funcții sacre și laice ale bisericii în satul românesc din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea”, în *Europa Balcanica-Danubiana-Carpathica. Annales Cultura-Historia-Philologia*, Budapesta, 1995, nr. 2/A, p. 258.

4 Simion Retegan, „Prestigiu social și edificiu de cult. Construcții de biserici în satele românești ale Transilvaniei la mijlocul secolului al XIX-lea (1850–1880)”, în *David Prodan–Puterea modelului*, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, 1995, p. 203.

Plecând de la această din urmă considerație, prezenta lucrare își propune să aducă în prim plan, prin prezentarea unor situații concrete, acele relații comunitare, constrângeri și evenimente desfășurate în cadrul satului românesc din nord-vestul Transilvaniei (actualul județ Sălaj), cu implicații în edificarea unei biserici parohiale, așa cum acestea sunt ilustrate de documentele păstrate în arhivele bisericești sau sunt reflectate de articolele publicate în presa vremii.

Într-o societate tradițională precum lumea țărănească transilvăneană de la mijlocul secolului al XIX-lea, aflată într-o aparentă imobilitate datorită vechilor practici și obiceiuri ce încă guvernau viața individului și a colectivității, dar care începuse să facă pași timizi spre modernitate[5], cu greu poate fi închipuită viața cotidiană fără a se avea în vedere și modesta biserică sătească. De cele mai multe ori veche, construită din lemn, așezată pe-o coastă de deal sau în marginea satului, în preajma acesteia sau prin mijlocirea ei erau trăite, de la naștere și până la moarte, cele mai importante evenimente din viața fiecărui credincios.

Aceste bisericuțe de lemn, rodul unei tradiții îndelungate, transmise din generație în generație de meșteri ce au știut să se adapteze mediului și cerințelor societății[6], își datorau existența pe de o parte restricțiilor medievale privind construcțiile bisericești de piatră, iar pe de alta stării materiale precare[7] cu care se confruntau cele mai multe comunități rurale. În consecință, lemnul a fost utilizat cu precădere datorită proximității sale ca material de construcție, dar și datorită costurilor reduse ce le implicau edificiile ridicate din acest material. Secolul al XVIII-lea avea să aducă schimbări importante pentru societatea transilvană din mai toate punctele de vedere, iar acestea aveau să se răsfrângă și asupra edificărilor de biserici. Reținem ca element important pentru subiectul abordat reformele ecleziastice începute de împărăteasa Maria Terezia și continuate prin politica de toleranță a lui Iosif al II-lea din a doua jumătate a acestui secol.

Se construiesc în continuare biserici de lemn care erau încă potrivite pentru comunitățile de dimensiuni mai reduse. Limitările constructive ale acestor bisericuțe, datorate materialului, tehnicii și modelelor planimetrice adoptate–traduse printr-o capacitate limitată de a primi credincioși, aveau să ducă în cazul comunităților mai mari, cu mai multe posibilități materiale, la edificarea unor biserici noi de zid. Privit din această perspectivă, procesul de înlocuire a vechilor biserici de lemn cu altele noi, de zid, deși de lungă durată, avea să se dovedească inevitabil. Doveditor în acest sens avea să fie cazul Maramureșului unde sfârșitul secolului al XVIII-lea avea să aducă o trecere semnificativă la edificii de cult din zid, în defavoarea bisericilor de lemn, în ciuda tradiției îndelungate pe care o aveau în spate.[8]

---

5 Simion Retegan, „Mutații economice în satul românesc din Transilvania la mijlocul veacului al XIX-lea (1848–1897)*”*, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj-Napoca*, tomul XXI, 1978, p. 189.

6 Georgeta Stoica, „Arhitectura populară. Origini și confluențe” în *Arta Istoriei, Istoria Artei: Academicianul Răzvan Teodorescu la 65 de ani*, Editura Enciclopedică, București, 2004, p. 255.

7 Simion Retegan, *op. cit.*, p. 204.

8 Alexandru Baboș, *Tracing a Sacred Building Tradition, Wooden Churches, Carpenters and Founders in Maramureș until the turn of the 18th century*, Lunds Universitet, Norrköping, 2004, p. 299.

Procesul a fost continuat, într-o formă amplificată și în prima parte a secolului al XIX-lea când, datorită unor condiții economice favorabile determinate de războaiele napoleoniene (când prețul cerealelor și al animalelor a crescut exorbitant), se construiesc o serie de biserici de zid precum și cele mai multe curii ale nobilimii mijlocii maghiare.[9] Momentul prielnic va fi resimțit și în cazul edificiilor de cult din lemn, căci cele care se construiesc acum în zona Sălajului, precum bisericile din Fildu de Mijloc (SJ) – 1811, Lozna (SJ) – 1813 sau Răstoci (SJ) – 1828 sunt edificii de dimensiuni medii spre mari, cu trăsături ce le diferențiază de suratele lor construite cu doar câteva decenii mai înainte.

În ciuda acestor aspecte ce vin să scoată în evidență progresul societății transilvănene, anterior anilor revoluționari 1848–1849, comunitățile sătești depindeau încă în bună măsură de stăpânul de pământ. Evidentă în acest sens rămâne cererea preotului ortodox din Românași (SJ), din anul 1839, adresată contelui Wass Sámuel pentru lemne din pădurea sa în scopul construirii unor noi edificii parohiale.[10]

Spre mijlocul secolului al XIX-lea putea fi sesizată o diferențiere la nivelul Transilvaniei în ceea ce privește proporția dintre bisericile de lemn și bisericile de zid. Față de partea de nord-vest a Transilvaniei, prin care înțelegem teritoriul fostelor comitate Sălaj și Solnoc-Dăbâca și parțial, comitatele Satu-Mare, Maramureș și Cluj, unde marea majoritate a bisericilor românești erau din lemn, o altă situație întâlnim în zona de sud a Transilvaniei sau în zonele regimentelor grănicerești.[11]

În părțile Făgărașului, mai multe comunități își construiseră biserici de zid în prima parte a secolului al XIX-lea, completând o mai veche zestre de astfel de edificii. De o situație bună se bucurau și satele românești din părțile Pământului Crăiesc sau cele din zona Hațegului.

În vicariatul greco-catolic al Hațegului, în preajma anilor 1852–1853, proporția dintre bisericile de lemn și cele de zid se afla într-un aproximativ echilibru, înregistrându-se un număr de 43 biserici de lemn, cărora li se vor adăuga încă 3 în perioada 1853–1855 și tot 43 de biserici din material solid, la care se vor mai adăuga încă 2 până în anul 1855.[12] În schimb, în părțile Năsăudului, în primii ani ce au urmat revoluției de la 1848–1849, cele mai multe biserici ale vicariatului Rodnei se prezentau într-o stare precară. Dintre acestea, foarte multe necesitau reparații majore cât mai urgente, iar în cazul altora, datorită gradului de degradare ridicat se impunea ridicarea unor construcții bisericești noi.[13] În 1867 același vicariat unit înregistra un număr total de 30 de biserici, din care o treime erau din material solid.[14]

---

9 Simion Retegan, *op. cit.*, p. 204.

10 Direcția Județeană Sălaj a Arhivelor Naționale (în continuare: DJSJAN)–Fond *Protopopiatul Ortodox Românași*, nr. 7/1839, f. 1r-1v.

11 Pentru detalii suplimentare vezi Simion Retegan, *op. cit.*, p. 203–219.

12 Camelia Elena Vulea, *Biserica Greco-Catolică din Vicariatul Hațegului (1850–1918)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 224–227.

13 Mirela Andrei, *La granița Imperiului: Vicariatul Greco-Catolic al Rodnei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2006, pp. 83–84.

14 Simion Retegan, *op. cit.*, p. 204.

În preajma anului 1848, în ținuturile actualului județ Sălaj, dintr-un total de 237 de biserici, greco-catolice și ortodoxe, marea lor majoritate era de lemn-205, din material neprecizat-2 și doar 30 erau de zidărie.[15] Edificiile de cult din lemn erau la acea dată într-un procent covârșitor, iar cele din zidărie, puține la număr câte erau, fuseseră construite în marea lor majoritate în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și în prima parte a secolului al XIX-lea prin eforturile comunităților sătești. Alte biserici de zid precum cele din Gâlgău Almașului (1805)[16], Cliț (1830)[17] și Vârșolț (1845)[18] fuseseră construite prin generozitatea proprietarilor de pământ maghiari sau a unor familii nobiliare românești.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea avea să fie și pentru comunitățile sălăjene o perioadă de înnoire care va continua și în prima parte a secolului următor. Implicația directă a evenimentelor desfășurate în anii 1848–1849 asupra bisericilor sălăjene nu face notă discordantă față de alte zone transilvănene. Biserici precum cea din Rona[19] sau cea din Surduc[20], amândouă localități aflate pe valea Someșului au fost arse odată cu întreg satul în timpul revoluției de la 1848–1849. Alte parohii sălăjene raportează în procesele verbale întocmite ulterior, stricăciuni și furturi mai mari sau mai mici din partea maghiarilor, cu sume variind de la câțiva florini la câteva sute de florini. Abuzurile de tot felul, de la furturi și bătăi până la crime, au fost semnalate în multe din satele românești sălăjene, în unele

---

[15] La întocmirea acestei situații au fost utilizate informații preluate din următoarele surse: *Șematism Ep. Gr.-Cat. de Gherla/Cluj-Gherla*, anii: 1867, 1896, 1900 și 1947; *Șematism Ep./Arhiep. Gr.-Cat. de Alba-Iulia și Făgăraș*, anii: 1842, 1865, 1871, 1886, 1896 și 1900, *Șematism Ep. Gr.-Cat. Maramureș*, anii: 1932 și 1936, *Șematism Ep. Gr.-Cat. de Oradea*, anul 1934, *Anuarul Ep. Ort. a Sălajului pe anul 2008;* Kádár József, *Szolnok-Dobokavármegye monographiája*, vol. I-VI, Dej, 1900–1905; Petri Mór, *Szilágy vármegye monográphiája*, vol. I-VI, Budapesta, 1901–1904; Teodor Hermann, *Monografia istorică a protopopiatului ortodox român Dej*, Tiparul Tipografiei Dr. S. Bornemisa, Cluj, 1925; Valeriu Sima, *Biserici și preoți din raionul Huedin,* ms., Poieni, 1967; Dionisie Stoica și Ioan P. Lazar, *Schița monografică a Sălagiului*, Institutul tipografic și de editură „Victoria", Șimleu Silvaniei, 1908; Dănuț Pop, *Biserică și societate în Sălaj: Protopopiatul Ortodox Românași*, Editura Caiete Silvane, Zalău, 2002; DJSJAN, *Colecția personală Leontin Ghergariu*, nr. 11/1976; DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 2557/1858, nr. 1403/1868, nr. 1-224/1921 (chestionare protocolare).

[16] Biserica a fost construită cu cheltuiala contesei Rozalia Haller cf. *Șematism Eparhia de Cluj-Gherla 1947: seria districtelor vicariale și protopopești a parohiilor și filiilor: numele vicarilor și protopopilor, a parohilor și administratorilor parohiali din Eparhia greco-catolică Română a Clujului și Gherlei*, 1996, p. 166.

[17] Biserica a fost zidită pe cheltuiala proprietarului Nicolae Cserei servind mai întâi drept capelă familială romano-catolică. A fost dăruită ulterior comunității greco-catolice din localitate. cf. Direcția Județeană Cluj a Arhivelor Naționale (în continuare: DJCJAN), *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 59/1921, f. 1v.

[18] Biserica edificată "*cu spesele nobilei familii Aciane (Aciu)*" cf. DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 2557/1858, f. 7v.

[19] Eva Ianchiș, *Monografia istorică a orașului Jibou,* ms., Biblioteca Orășenească Jibou, p. 12.

[20] Simion Retegan, *Parohii, biserici și preoți greco-catolici din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1849–1875): mărturii documentare*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2006, p. 111.

cazuri, comunitățile făcând eforturi considerabile pentru a ajunge la starea materială de dinainte de revoluție. Aceste condiții dificile au influențat inclusiv construcțiile de biserici. O situație relevantă în acest sens este cea a satului Bobota. Banii pentru o nouă biserică, de zid, fuseseră strânși încă din timpul revoluției, iar preotul Grigore Gael, proaspăt venit în parohie în anul 1845, încheiase un contract cu zidarii pentru ridicarea unei noi biserici. Din păcate, greutățile materiale dar și evenimentele politice survenite au făcut ca finalizarea sa să aibă loc abia în anul 1854.[21] Un caz asemănător este cel al satului Ședereiu, localitate de la poalele munților Meseș, unde o nouă biserică de zid era în construcție la momentul declanșării revoluției de la 1848–1849. Începută în anul 1846, biserica avea să fie finalizată abia după revoluție.[22]

Amintirea acelor ani tulburi 1848–1849 au marcat societatea românească. Evoluția ulterioară a evenimentelor a dus, fără îndoială, la o îmbunătățire a condițiilor sociale, aproape pe toate planurile, dar cu toate acestea, construcția unei biserici de zid presupunea încă un efort prea mare pentru unele comunități. În astfel de condiții, o modestă biserică de lemn, cu un puternic caracter funcțional, avea să înlocuiască o mai veche biserică de lemn, cum a fost cazul satelor Chendremal (1852), Bercea (1862), Mierța (1857), Sântă Mărie (1857), Sfăraș (1864), Stupini (1856), Doba (1862) sau Vălișoara (1849) ori, în cazul unor comunități mici și sărace, edificarea pentru prima dată a unui locaș de închinăciune: Tusa (1863) și Valea Loznei (1870). Tot pentru o biserică de lemn vor opta și credincioșii din Rona, unul din satele arse în timpul revoluției. Avea să fie adusă aici o veche biserică de lemn, primită „*în cinste*" de la satul Vărai (MM).[23] Spre aceeași soluție se vor orienta și credincioșii din Surduc, după distrugerea satului și bisericii în timpul revoluției pașoptiste. Aceștia solicitară episcopiei unite de la Gherla încuviințarea pentru ridicarea unei biserici de lemn și nu a uneia de zid, pentru care eforturile materiale necesare ar fi fost peste puterile lor.[24] Finalitatea demersurilor credincioșilor din Surduc trebuie să fi fost una favorabilă deoarece documentele[25] ulterioare amintesc de o nouă biserică de lemn, construită în anii '50 ai secolului al XIX-lea. Lemnul pentru edificarea noii bisericii fusese primit din partea baronului Jósika Lajos, cunoscut drept un literat cu idei progresiste, care permisese ca slujbele religioase, anterior edificării acestei bisericii, să fie ținute fără alte cheltuieli în capela conacului său.[26]

Biserica de lemn construită în Surduc avea totuși un caracter provizoriu, fiind ridicată fără fundament, doar pe tălpi și între stâlpi verticali, scânduri. Turn nu avea și era

---

21 DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 20/1921, f. 1r.

22 Dionisie Stoica și Ioan P. Lazar, *Schița monografică a Sălagiului*, Institutul tipografic și de editură „Victoria", Șimleu Silvaniei, 1908, p. 278.

23 *Ibidem*, p. 266.

24 Pentru detalii suplimentare vezi Simion Retegan, *op. cit.*, pp. 109–112.

25 *Șematismul Ep. Gr. Cat. de Gherla pe anul 1900*, p. 88; *Șematismul Ep. Gr. Cat. de Gherla pe anul 1896*, p. 71.

26 DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 348/1856, f. 4r.

considerată în 1908 ca fiind scundă și întunecoasă. Înălțimea ei era de doar 1 m și 50 cm și nu avea boltitură. Ferestrele erau și acestea mici, atât de mici încât din afară se putea considera că biserica nici nu are ferestre. Între 1850 și 1870 comunitatea din Surduc a căutat să strângă materialele necesare pentru edificarea unei noi biserici de zid, dar deși se adunase piatră suficientă precum și banii necesari, dorința poporului de a avea o biserică corespunzătoare nu a fost încununată de succes. De vină pentru acest fapt, menționa în 1908 preotul Vasiliu Popuțiu, vice-protopopul tractului Surduc, erau conducătorii neglijenți și lacomi de care parohia avusese parte. Din piatra adunată pentru edificarea unei noi biserici, spunea acesta, unii și-au făcut pivnițe, alții și-au făcut fundații la case, alții au folosit piatra la grânare sau la alte anexe gospodărești. Restul materialului adunat, aproximat la 140 de care *„birișești"* fusese cedată de antecesorul vice- protopopului către *„Excelenția sa Baronul Jósika să facă scut la fluviul ‹Someșiu› ca seși mărească averea sa pe conta bietului popor din vecinitate"*. Banii strânși pentru edificarea bisericii s-au risipit și aceștia, fiind împrumutați fără contract și fără martori, fapt pentru care nu au mai putut fi recuperați integral.[27]

În paralel întâlnim, cu precădere pe valea Someșului, în sate ce anterior revoluției avuseseră o importantă componență de oameni liberi sau mici nobili, o serie de biserici de piatră ce apelează la formele consacrate, tradiționaliste, ale bisericii de lemn: biserica din Ileanda (1835), biserica din Bârsăuța (1846), biserica din Perii Vadului (1863) sau biserica din Dolheni (1858).

Calitatea, trăinicia noilor construcții bisericești și, implicit, aspectul lor aveau să fie unele dintre cele mai importante problemele avute în vedere de comunități. Aceste detalii erau atent urmărite și de către reprezentanții bisericii, căci orice construcție sau reparație „*cu spese peste puterea*" comunității îngreuna viața credincioșilor și genera disensiuni, în timp ce o bună organizare a activității de construcție împreună cu o estimare realistă a costurilor și posibilităților materiale ale comunității putea duce la evitarea unei serii întregi de cheltuieli suplimentare.

Aceste aspecte aveau să fie abordate și de către mitropolitul Alexandru Sterca Șuluțiu într-un memoriu din 1861, redactat sub forma unei liste de obiective ce trebuiau luate în dezbatere de reprezentanții bisericii greco-catolice în cazul unei mult așteptate întruniri a Sinodului Provincial.[28] De altfel, problema edificiilor de cult nu constituia o noutate, aceasta, la fel ca alte probleme stringente, fiind ridicată de către mitropolit și cu ocazia preparativelor făcute în vederea întrunirii Sinodului Provincial în anul 1858. În acest context, episcopul Gherlei, Ioan Alexi, solicita protopopilor din dieceza sa dezbaterea dezideratelor propuse de Șuluțiu în cadrul unor sinoade locale, cu participarea tuturor preoților și transmiterea unui punct de vedere în acest sens.[29] Părerile formulate de preoții sălăjeni nu diferă prea mult de

---

27 DJSJAN, *Fond Protopopiatul Gr. Cat. Surduc*, dosar nr. 4, f.3–3v.

28 DJCJAN, *Fond Personal Alexandru Șterca-Șuluțiu*, nr. 145/1861, f.3r.

29 Simion Retegan, „O tentativă din timpul absolutismului pentru întrunirea sinodului mitropolitan la Blaj (1858)", în *Transilvania între Medieval și Modern*, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, 1996, p. 88.

cele a confraților lor din alte părți ale diecezei: bisericile să fie construite numai din piatră, într-un stil frumos cu excepția situațiilor în care sărăcia comunității și lipsa acută a unui edificiu de cult impunea adoptarea altor soluții. Pentru asigurarea resurselor materiale necesare îndeplinirii acestui obiectiv se solicita ajutorul comunelor politice, a înaltului guvern sau chiar a împăratului.[30] Mai mult decât atât, protopopul Periceiului, Ioan Lobonțiu propunea adresarea unei rugăminți fraților coreligionari catolici de rit latin din întreaga Monarhie Austriacă pentru înființarea unei societăți de ajutorare în vederea construirii de noi edificii parohiale.[31]

În vederea îndepărtării acestor neajunsuri o serie de reglementări au fost impuse atât de către autoritățile bisericești, dar și de către cele laice. Făcute cunoscute preoților prin intermediul circularelor episcopești sau a compendiilor de legislație bisericească publicate în epocă, aceste norme au cunoscut în timp evoluții și completări impuse din dorința de a alinia practica curentă cu legislația în domeniu. Ca și orice altă acțiune de maximă importanță pentru comunitate în vederea edificării unei noi biserici trebuiau realizate o serie de acțiuni premergătoare. Cea dintâi operațiune consta în asigurarea fondurilor necesare pentru edificarea bisericii sau dacă nu în întregimea lor, măcar a unui fond inițial pentru a putea începe lucrarea propusă. Decizia de edificare a unei noi biserici trebuia adusă la cunoștința episcopului eparhial care aproba sau nu inițiativa comunității. După asigurarea sumelor necesare, trebuia consultat un „*pricepatoriu maiestru sau zidariu*" care, luând în considerare toate aspectele necesare, inclusiv terenul pe care urma să fie construită viitoarea biserică și cheltuielile aferente, trebuia să întocmească „*planul zidului*". În cazul în care sumele necesare pentru edificarea bisericii erau strânse prin repartiție de la credincioși, lista repartiției planificate trebuia transmisă și judelui cercual cu scopul de a o valida pentru ca în cazul unor neplăți, să se poată apela la organele administrative politice pentru recuperarea sumelor datorate de credincioși. După întocmirea planului și a proiectului de cheltuieli avute în vedere pentru zidirea noii biserici, trebuia întocmită și descrierea topografică a locului pe care urma a fi amplasată biserica. Aceste documente trebuiau înaintate forurilor bisericești abilitate pentru aprobare. Tot acum, conform legilor civile, trebuia solicitată și licența de edificare de la autoritățile politico-administrative.[32] După îndeplinirea acestor etape, preotul împreună cu curatorii bisericii aveau obligația de a încheia un contract cu întreprinzătorul sau maestrul zidar pentru efectuarea construcției.[33]

Iată cum vedeau credincioșii din Treznea, într-o adresă către oficialitățile comitatense, etapele principale ale edificării noii lor biserici: „*1. În timp de 20 de zile, conputând de la dobândirea rezultatului acestei suplici, vom scoate și căra pe seama zidindei biserici în însăși puterea noastră 80 de stângeni de peatre (cubici). 2. Ne obligăm ca după puterea noastră în*

---

[30] DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 1578, 1563, 1508, 1529, 1538 și 1484 din anul 1858.

[31] *Ibidem*, nr. 1484/1858, f. 6r.

[32] Tit Bud, *Indreptariu practicu pentru pastorii sufletesci*, Tipografia Diecezană, Gherla, 1883, p. 384.

[33] *Ibidem*, p. 385.

vreme de 4 ani vom săvârși edificiul, silindu-ne așa, ca în anul dintâi o vom zidi până la acoperiș, în al doilea an ferestrele și construirea acoperișului, în al treilea an vom zidi turnul și în cel de-al patrulea an vom administra cu cele necesare în lontru. 3. Că vom face după planul aprobat de Consistoriul Archidiecezan, respectiv de Excelența Sa Arhiepiscopul și Mitropolitul Arhidiecezan, procurat pe spesele noastre și edificarea o vom încrede (a)supra rigorii Geometrului planisator și în fine edificiul gata îl vom da în seama Comisiunei aprobatoare. 4. Pe timpul cât va ține edificarea bisericei în favoarea fondului aceleia vom contribui fiecare fără deosebire de stare și caracteriu câte 20 fl. v.a. [...]. 5. Operatul acordat cu maestru întreprinzătoriu cu palma și cu carul, nesuplinind pentru o zi cu palma vom răspunde 40 cr. v.a. iară pentru o zi cu carul 1fl. v.a. pentru neîmplinire sau întârziere"[34].

Spre sfârșitul anilor 80 ai secolului al XIX-lea, în satele Sălajului se înregistra un număr de 201 biserici de lemn și 45 biserici de zid.[35] Aceste două valori nu redau cu deosebită fidelitate dinamica construcțiilor de noi biserici, căci nu cuantifică schimbările bisericilor de lemn cu alte biserici de lemn. Cu toate acestea se remarcă evoluția numerică a bisericilor noi de zid, în creștere cu 50%, de la 30 câte erau în 1848 la 45 în anul 1880. Aceste noi biserici sunt ridicate de obicei de comunități mari precum Almașu, Băbeni, Bobota, Buciumi–fiecare cu peste 1000 de credincioși sau de mărime medie: Cuceu, Cosniciu de Jos, Coșeiu, Doh, Gălășeni, Recea și Șeredeiu–având fiecare între 400 și 900 de credincioși. Dintre comunitățile de talie mică, de sub 400 de persoane doar Huseni, Meseșenii de Jos, Dolheni și Perii Vadului reușesc să își ridice o nouă biserică de zid. De remarcat faptul că ultimele două localități aveau la 1880 un număr de 187 credincioși în cazul Dolheniului, respectiv 258 credincioși în cazul localității Perii Vadului.[36]

În unele cazuri, cheltuielile aferente construirii unei biserici de piatră erau mult prea mari. Este situația comunității din Preluci care în 1881 se adresa episcopului și Consistoriului de la Gherla cu privire la hotărârea comunității de a edifica o biserică nouă, de lemn. Credincioșii își justifică astfel hotărârea: „*am înțeles cum că Beserica de lemn nu ar fi lăsat a se zidi, cu numai de pétra, și și aceia numai de peatră dură, cum sa da planul cât de mare ar fi de făcut, însă noi neavând bani gata în Cassa bisericească...Beserica de peatră nici la un caz nu e cu putință să se ridice de vreme ce în hotarul nostru numai stânci întregi se află, care nu e maestru se le spargă, și nici în apropiere nu se află piatră, și și de fundament încă și peste Someș trebuie să o trecem..*"[37].

Calificarea și priceperea meșterilor era un alt aspect important, atât pentru comunitate cât și pentru forurile bisericești. Implicând sume mari de bani, contractele încheiate între

[34] DJSJAN, *Fond Protopopiatul Ortodox Românași*, dosar nr. 45, f. 6r-6v.

[35] Pentru sursele utilizate la întocmirea acestei situații, vezi nota nr. 15.

[36] Varga E. Árpád, *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája. II. Bihar, Máramaros, Szatmár és Szilágy megye. Népszámlálási adatok 1850/1869–1992 között,* Editura Pro-Print, Miercurea-Ciuc, 1999, pp. 40–41, versiune electronică: http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/sjfel02.pdf, accesat în 19.12.2014.

[37] DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 4043/1883, f. 8r-8v.

reprezentanții comunităților și meșterii constructori relevă faptul că aceste aspecte nu erau tratate superficial, stipulându-se garanții materiale din partea meșterilor pentru calitatea serviciilor prestate. În lipsa unor documente justificative, calificarea meșterilor putea fi probată și prin construcțiile ridicate anterior.

În 1883, aceiași credincioși din Preluci, menționați anterior, vor încheia un contract cu meșterul de lemn Ioan Petruțiu din Măgoaja în vederea edificării noii lor biserici de lemn. Tot atunci va fi trimis spre aprobare contractul încheiat cu acest meșter, planul viitoarei biserici și, aspect important în ceea ce privește relația dintre comunitate (beneficiar) și meșterul de lemn Petruțiu, adeverințe în original care dovedeau „*iscusința și abilitatea memoratului Ioan Petruțiu în facerea de Beserici!*”[38]. În cazul meșterului Irimie Roman din Vima Mică, ce edificase în anul 1870 o biserică de lemn în Valea Loznei, găsim dovada activității sale anterioare chiar în cuprinsul contractului: „*Io Irimie Roman, mă oblig a edifica spre mărirea lui Dumnezeu Beserica de lemn în Valea Loznii pe forma Besericei care am edificat în Ciumeni...*”[39].

Un alt fenomen întâlnit în ceea ce privește edificarea noilor biserici este acela de contagiune de la un sat la altul. Pentru evitarea unor cheltuieli implicate de întocmirea unui plan de biserică, dar și datorită faptului că unele biserici, prin aspectul lor, cuceriseră o anume notorietate, unele sate au căutat să copieze biserici deja construite. La o astfel de soluție avea să apeleze comunitatea din Glod care dorea să-și construiască biserica după planul celei edificate în Cuzdrioara.[40]

Încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, pentru a nu permite diversificarea aspectelor exterioare ale bisericilor, dar și pentru a reduce costurile foarte mari ce le implica edificarea unei biserici, au fost realizate de către autoritățile de la Viena, prin intermediul Departamentului pentru construcții, mai multe planuri tipizate.[41] Privită și ca o formă de ajutorare din partea episcopiilor, punerea la dispoziția comunităților a unor planuri tipizate în vederea edificării unei noi biserici, potrivite cu posibilitățile lor materiale, avea să fie o metodă utilizată încă și în perioada interbelică.

Alegerea meșterului constructor prin intermediul unor licitații a contribuit la creșterea calității construcțiilor și la scăderea costurilor ce le implica o astfel de întreprindere. Anul 1852 avea să aducă o reoganizare la nivelul întregului Imperiu a instituțiilor responsabile cu activitatea de construcții. Sub conducerea Direcției generale de construcții din Viena, au fost înființate direcții regionale pentru construcții în fiecare dintre țările monarhiei.[42] Acestea au fost organizate la rândul lor în departamente teritoriale ce aveau resposabilități legate de

---

[38] *Ibidem*, f.10v.

[39] *Ibidem*, nr. 2362/1867, f.3r.

[40] Simion Retegan, *op. cit.*, p. 390.

[41] Maria Gabriela Rus, *Arhitectura ecleziastică în episcopia greco-catolică de Oradea (1848–1860)*, teză de doctorat, Universitatea “Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Cluj-Napoca, 2012, p. 52.

[42] *Ibidem*, p. 59.

monitorizarea stării clădirilor de stat, de realizarea unor proiecte și a bugetelor aferente, dar și de organizarea licitațiilor cu privire la construcții.[43] Implicarea acestor instituții avea loc în special în situațiile în care resursele financiare utilizate de comunități pentru ridicarea unei noi biserici proveneau din Fondul Religionar.[44] Așa a fost și cazul Oficiului edil din Oradea sub a cărei supraveghere s-a construit biserica vicarială din Șimleu Silvaniei.[45]

Prin complexitatea sa și prin însemnătatea sa identitară, edificarea acestei biserici a constituit un caz cu totul aparte. La sosirea sa la Șimleu, în scaunul vicarial, Alexandru Sterca Șuluțiu găsea aici „*cea mai slabă, mai mică și mai deformă [biserică] decât toate câte se află în ambitul Silvaniei...foarte aproape de totala ruinare*". Aceasta, prin starea ei total nepotrivită pentru o biserică vicarială, contribuia din plin la „*desonorarea religiunei și oprobriul Clerului nostru și dejosirea cultului divin*"[46]. Pentru a îndrepta situația găsită, vicarul Șuluțiu începu încă din anul 1837 a face demersuri pe lângă împăratul Ferdinand în vederea obținerii sumelor necesare edificării unei noi biserici vicariale.[47] Demersurile acestuia au continuat și în anii următori, iar ca rezultat, împăratul a decis în 1845 să sprijine edificarea unei noi biserici în Șimleu din fonduri erariale.[48] Ca urmare a acestui fapt se achiziționează încă din 1847 un loc pentru edificarea noii biserici cu bani împrumutați din fondul Seminariului blăjean[49], căci cel pe care se găsea vechea biserică fusese găsit nepotrivit. Din păcate, și în cazul bisericii vicariale, izbucnirea revoluției în 1848 avea să întrerupă pentru o bună perioadă de timp demersurile începute în vederea edificării unei noi biserici. Eforturile pentru realizarea acestui obiectiv aveau să fie reluate după instalarea lui Demetriu Coroianu în scaunul vicarial. Necesitatea unei noi biserici vicariale avea să devină cu atât mai stringentă cu cât, în 1866, vechea biserică de pe ulița „Csorgo", de pe dealul unde se afla și cimitirul greco-catolic a fost pusă la pământ de o furtună puternică.[50]

Din păcate și terenul cumpărat în 1847, verificat fiind de către geometrul Aloysiu Geyer de la Înalta Direcțiune Edilă a Ungariei fu găsit nepotrivit pentru construirea noii biserici. A fost căutată o altă locație, fiind vizată grădina parohială romano-catolică din Șimleu. Deși într-o primă fază preotul romano-catolic părea să sprijine construirea în acea locație a noii biserici vicariale, ulterior dovedi contrariul, propunând ca aceasta să fie ridicată tocmai în afara centrului orașului, dincolo de râul Crasna, invocând motive mai mult sau mai puțin subiective. De altfel, vicarul Demetriu Coroianu, în scrisoarea transmisă episcopului Ioan Vancea referitoare la acest subiect, menționa și faptul că fusese găsit un alt loc, mai potrivit pentru ridicarea noii biserici vicariale.[51]

---

43 *Ibidem*, p. 61–62.

44 *Ibidem*, p. 109.

45 DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 199/1921, f.1r-1v.

46 *Ibidem*, nr. 3149/1866, f.88r.

47 Dionisie Stoica și Ioan P. Lazar, *op. cit.*, p. 179.

48 DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 3149/1866, f.88r.

49 „Sionul Românesc", II, nr. 22, 15 noiembrie 1866, Viena, p. 264.

50 DJCJAN, *Fond Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla*, nr. 199/1921, f. 1r-1v.

51 *Ibidem*, nr. 2612/ 1866, f. 1r-8v.

Ulterior, au fost organizate mai multe licitații în vederea alegerii unui constructor. Din cauză că începuseră lucrările la calea ferată dintre Oradea și Cluj prin Ciucea, lucrătorii în construcții din zonă, fie ei zidari sau lemnari erau angajați la realizarea căii ferate, unde li se plătea bine, fapt pentru care prețul unei zile de lucru se mărise și la Șimleu. De asemenea, prețul materialelor de construcții înregistraseră o creștere considerabilă datorită construirii aceleiași căi ferate.[52] Din aceste considerente au fost solicitate modificări la planurile inițiale ale bisericii, în sensul micșorării dimensiunilor sale pentru a reduce cheltuielile.[53]

Eforturile de edificare a noii biserici au fost continuate și cu sprijinul episcopului Ioan Vancea de la Gherla, iar împăratul, în urma cererilor acestuia acordă suma de 15.222 florini și 38 creițari pentru edificarea bisericii, iar pentru cumpărarea unei suprafețe suplimentare de teren suma de 2400 florini. Edificarea bisericii a început în anul 1870, dar datorită dificultăților financiare ale antreprenorului lucrările au fost întrerupte în anul 1871. În anul 1874 lucrările au fost reluate dar nu înainte de a fi plătiți încă 9.546 florini și 84 creițari. Cu toate aceste investiții, edificiul bisericii a fost finalizat în anul 1876, dar interiorul nu a fost pictat decât în anul 1893 din fondurile adunate de la credincioși. Iconostasul bisericii a fost donat în anul 1906 de către doamna Elisabeta Varju în memoria soțului său, Ioan Angyal.[54] Dotarea cu cele trebuincioase ale bisericii se va face încă și după primul război mondial, banii necesari pentru aceasta fiind strânși prin colecte făcute în comunitate și din donații particulare.

În ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea tendința de înlocuire a bisericilor de lemn cu altele noi de zid avea să se păstreze, înregistrându-se în 1900 un număr de 183 edificii de cult din lemn și 63 biserici de zid.[55]

În ciuda faptului că sate precum Bănișor, Cutiș, Cuzăplac, Fălcușa, Fetindia, Glod, Hereclean, Hurez, Măeriște, Mirșid, Pericei, Poiana Blenchii, Rus, Sâg, Ruginoasa, Șamșud, Șumal sau Ugruțiu reușesc să-și construiască acum o biserică de zid sau să o înnoiască pe cea existentă, o serie de comunități mai mici precum cele din localitățile: Brebi, Crișeni, Fântânele-Rus, Muncel, Nușfalău, Preluci, Rogna sau Solona își vor ridica doar biserici de lemn, de dimensiuni mici sau medii, ce se disting în mod deosebit prin caracterul lor utilitar. Printre aceste edificii de cult din lemn se remarcă în mod deosebit biserica din Brebi, edificată de mica comunitate ortodoxă din această localitate. Construită în 1896[56], din scânduri, aceasta a rezistat până în anii ’80 ai secolului al XX-lea când a fost înlocuită cu o biserică de zid.[57] Ce o evidenția dintre celelalte biserici de lemn construite în această perioadă este motivul edificării ei, anume apariția unor mici comunități ortodoxe în localități tradițional greco-catolice. De altfel, în Brebi, eforturile acestei comunități în

---

52 *Ibidem*, nr. 1941/1868, f. 3r-3v.

53 *Ibidem*, f. 14r.

54 Stoica, Dionisie și Lazar, Ioan P., *op. cit.*, pp. 179–181.

55 Pentru sursele utilizate la întocmirea acestei situații, vezi nota nr. 15.

56 Dănuț Pop, *op. cit.*, pp. 148–149.

57 Informare Vasile Adrian Danciu, n. 1968, data interviului (04.11.2014), preot în Brebi.

formare pentru construirea unei biserici datau cu mai bine de 15 ani în urmă, așa cum putem afla din paginile publicației „Gazeta Transilvaniei": „*Toți bredanii la olaltă n-au fost în stare a-și ține școala curată și în mai mulți ani a-i îngrădi giurul, dar neuniții își făcură singuri în patru săptămâni o biserică, ce e drept primitivă, dar totuși biserică pe care o sfințiră și deschiseră școala, ce e drept și mai primitivă* [...]"[58].

Biserici de lemn aveau să fie construite din aceleași considerente în primii ani ai secolului al XX-lea și în alte localități sălăjene precum Stârciu sau Pria, localități în care apăruseră de curând mici comunități de credincioși ortodocși. Primii ani ai secolului al XX-lea până în preajma primului război mondial aduc continuarea eforturilor comunităților de înnoire a lăcașurilor de cult. Nu mai puțin de 29 de noi biserici de zid sunt construite până la sfârșitul anului 1915. În același interval de timp s-au construit doar trei biserici de lemn: în Adalin, o biserică veche din secolul al XVIII-lea mutată aici din localitatea Borșa (CJ)[59], în Vălișoara, comunitate mică cu doar 251 membri în 1910[60] construiește în 1911 o biserică de lemn[61] și în Stârciu unde, comunitatea ortodoxă nou-înființată va ridica o biserică de lemn în 1904[62]. În scurt timp, după numai patru ani, aceasta va fi înlocuită cu o nouă biserică, de zid.[63] În intervalul de timp 1915–1920, confruntările armate din timpul primului război mondial, dar și anii ce au urmat până la normalizarea vieții cotidiene, au determinat o reducere considerabilă a construcțiilor de noi biserici. În acești ani, numărul total al bisericilor rămâne neschimbat: 247 de edificii de cult, înregistrându-se doar în cazul localității Șasa înlocuirea vechii biserici de lemn cu o nouă biserică de zid în anul 1917. La sfârșitul acestui interval, din cele 247 biserici, 154 erau din lemn iar restul, de 93, din zid.[64]

Conchizând, putem spune că în intervalul de timp studiat, rolul principal în edificarea unei noi biserici parohiale a revenit comunității în ansamblul său. Din interiorul acesteia a apărut, în cele mai multe cazuri, acea inițiativă care a dus la edificarea unei noi biserici și tot comunitatea a fost aceea care a acoperit sumele necesare pentru îndeplinirea acestui deziderat. Dispunerea de un fond inițial era obligatorie, chiar dacă acesta nu acoperea în totalitate cheltuielile prognozate. Pentru completarea banilor aflați în *cassa bisericii*, necesari edificării, comunitățile au apelat la diverse soluții precum cedarea unor drepturi colective pe seama bisericii din localitate. Dintre acestea, documentele de arhivă consemnează cel mai des cedarea dreptului de cârciumărit pe seama bisericii, a capitalului împrumutului de stat

---

58 „Selagiu-4 Novembre 1879", în *Gazeta Transilvaniei*, XLII, nr. 89, 8/20 noi. 1879, p. 2.

59 Valeriu Sima, *op. cit.*, p. 3.

60 Varga E. Árpád, *op. cit.*, p. 45, versiune electronică accesată în 20.11.2014.

61 *Șematism Eparhia de Cluj-Gherla 1947*, p. 242.

62 Macarie Drăgoi, *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867–1916): contribuții documentare, vol. I partea 3: Schimbarea identității confesionale: cazul Stârciu cu filia Pria*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013, p. 6.

63 Dănuț Pop, *op. cit.*, pp. 148–149.

64 Pentru sursele utilizate la întocmirea acestei situații, vezi nota nr. 15.

din 1854[65] sau cel puțin dobânda acestuia, a sumelor rezultate în urma vânzării unui pământ comunal sau prețul arendării sale, dar și cedarea unor dobânzi rezultate din depunerea unor mici capitaluri la diferite instituții financiare.

În unele cazuri sumele destinate edificării unei noi biserici erau completate cu sume provenite din diferite activități cu caracter lucrativ prestate de către membrii comunității: întreținerea unor drumuri, activități de cărăușie, exploatarea și comercializarea lemnelor de foc sau cultivarea unor pământuri comunale pe seama bisericii.[66] Aceste sume erau întregite prin sumele provenite din activitatea grânarelor bisericești, din împrumuturi sau prin donațiile mai mari sau mai mici ale sătenilor, făcute în bani sau în bunuri, donațiile altor persoane din afara comunități, cu banii strânși în urma colectelor sau prin ajutoarele primite din partea statului ori a unor instituții bisericești centrale.

În ultimă instanță, pentru strângerea banilor necesari se apela la „repartiția" pe fiecare familie din comunitate: în funcție de starea materială a fiecărei familii, acestea erau încadrate în 2, 3, 5 sau mai multe clase de venit, fiecărei clase revenindu-i o cotă de plată, proporțională cu puterea sa financiară. Autoritățile laice se arătau în general binevoitoare față de comunități în această problemă: acordau scutiri de impozite sau de la obligațiile publice pe perioada a câtorva ani, aprobau cedarea unor drepturi colective pe seama bisericii etc.

Din această perspectivă, a asigurării fondurilor necesare, fiecare construcție de biserică poate fi tratată ca un caz particular. Sumele strânse determinau în ultimă instanță și cât de impozant era edificiul, iar acesta, prin poziția sa în cadrul satului și prin aspectul lui conferea prestigiu social întregii comunități.

---

65 Este vorba de așa-zisul împrumut național, dat forțat–între 1000–6000 fl. în funcție de mărimea satului, 13.400.000 florini pe întreaga Transilvanie, 506.000.000 florini pe întreg imperiul. Cf. Marin Iosif Balog, Mádly Loránd, „Eforturi de modernizare economică și redresare financiară a Imperiului Austriac în anii 1853–1854: împrumutul intern pe bază de subscripții publice în 1854 și rolul Transilvaniei", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Historia*, XLVIII, 2003, pp. 107–120.

66 Simion Retegan, *op. cit.*, p. 210.

În sprijinul lui Vasile Lucaciu. Încercarea locuitorilor din parohia greco-catolică Șoimuș de trecere la ortodoxie (1892)

Drd. Alexandru BĂIEȘ

Abstract

The purpose of this study is to bring into public attention an attempt made in 1892 by the inhabitants of Șoimuș to defect from the Greek-Catholic Church and to join the Orthodoxy. Far from being uncommon, the initiative is still unique because of its reasons. It comes as a solidarity gesture with the Greek-catholic priest Vasile Lucaciu after he was suspended from his office for his involvement into the Memorandist movement.

Based on documents from the Bistrița-Năsăud District Service of the National Archives, the study portraits the initiative of the Șoimuș community, also referring to aspects of the religious, economic and social life. For a better understanding of the events, the activity of the local priest and the general political climate are as well discussed.

Keywords: National solidarity, Memorandum, Clergy, Transylvania, Political rights.

Problema trecerilor de la o confesiune la alta a generat, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o dezbatere între ierarhiile celor două biserici românești din Transilvania. În principal, acestea se realizau prin intermediul căsătoriilor mixte sau a deciziilor individuale, cazuri în care condițiile și procedurile au fost reglementate.[1] Mai rar întâlnite și mai problematice, cererile de schimbare a confesiunii depuse de o întreagă comunitate ridicau dificultăți atât ierarhilor confesiunii de care aparținea comunitatea, cât și celor sub a căror oblăduire năzuia să se afle, încercările rămânând deseori fără rezultat.

Motivele care stăteau în spatele unor astfel de inițiative erau diverse, câteva exemple de pe cuprinsul comitatului Bistrița-Năsăud, fiind cazul locuitorilor din protopopiatul greco-catolic Tăure, care în 1865 doreau trecerea la ortodoxie pe motiv că „hotărâră să îmbrățișeze confesiunea ortodoxă, deoarece și părinții lor au fost greco-orientali; ei au fost siliți a se uni, în timpul dușmanilor și au murit cu dorul avutei religii; nădăjduim astfel a afla aici o mai bună mângâiere sufletească în toată privința"[2] sau a celor din Posmuș în 1869, care cer permisiunea de a trece la ortodoxie, aceasta fiindu-le aprobată cu condiția de a ceda biserica și pământurile ce îi aparțineau.[3] Alt caz de trecere colectivă la ortodoxism s-a înregistrat în

---

1 Aurelia Pop, „Identitate și alteritate în relațiile interconfesionale din Bistrița-Năsăud în a doua jumătate a secolului al XIX-lea", în *Arhiva Someșană*, seria III, nr. I, 2002, p. 210.

2 Iosif Uilăcan, „Biserica în perioada Comitatului Bistrița-Năsăud", în *Revista Bistriței*, seria II, nr. XXI, 2007, p. 59.

3 Aurelia Pop, *op. cit.*, p. 206.

comuna Bârla, în anul 1884, aici sinoadele celor două confesiuni aprobând cererea în vederea unei mai bune organizări.[4]

Fenomenul mutațiilor confesionale la românii din Transilvania a fost accelerat de Revoluția de la 1848. Privită din această perspectivă, prima jumătate a secolului al XIX-lea prezintă un curent net orientat înspre greco-catolicism, confesiune recunoscută legal și beneficiară a numeroase legi care prevedeau acordarea de pământuri bisericii. Odată cu a doua jumătate a secolului sensul se schimbă, elocventă fiind statistica din 1851, care consemnează 216 uniți reveniți la ortodoxie față de doar 63 de ortodocși care acceptă Unirea, însă cu toate acestea perioada e caracterizată de o relativă stabilitate religioasă.[5] În ansamblul său, fenomenul a avut rolul de a regla raporturile confesionale dintr-un anumit spațiu geografic, acesta manifestându-se îndeosebi în zonele eterogene din punct de vedere etnic sau religios, cum a fost cazul văii Bârgăului, unde enclave greco-catolice se văd înconjurate de ortodoxism și invers.[6] Pentru Șoimuș însă, o localitate așezată în sud-estul comitatului Bistrița-Năsăud, într-o zonă greco-catolică omogenă, o asemenea inițiativă ar putea ridica semne de întrebare dacă ne-am raporta doar la un cadru geografic și confesional restrâns. Privind în ansamblu, observăm că hotărârea sătenilor din Șoimuș se înscrie într-o întreagă serie de reacții întâlnite pe tot cuprinsul Transilvaniei, ca urmare a suspendării de către episcopul de Gherla, Ioan Szabo, a preotului Vasile Lucaciu, pentru implicarea sa în mișcarea memorandistă.[7] Ceea ce individualizează mica parohie e modul în care alege să își manifeste sprijinul pentru „leul de la Șișești", o cerere de părăsire a greco-catolicismului, din această cauză, nemaifiind întâlnită în comitatul Bistrița-Năsăud. Astfel, deși inițiativa ar putea fi pusă pe seama climatului de entuziasm generat de mișcarea memorandistă, un exemplu de solidaritate națională venit dinspre lumea rurală și care vede în renunțarea la o anumită identitate confesională atât de importantă în mediul la care ne referim, o modalitate de protest merită să fie analizată în profunzime.

Fiind parte a protopopiatului greco-catolic al Bistriței, parohia Șoimuș a trecut în 1856 de sub jurisdicția episcopiei de Făgăraș, în componența nou înființatei episcopii de Gherla. Aflat la acea vreme în comitatul Dăbâca, districtul Bistriței, protopopiatul cuprindea 20 de parohii cu o populație ce varia de la 200 de locuitori, cum sunt Țigău sau Sâniacob, la 700 de locuitori, Măgheruș sau Ardan, cea mai mare parohie fiind cea a orașului Bistrița, cu 2000 de locuitori.[8] În ceea ce privește Șoimușul, acesta se regăsea printre parohiile mici ale protopopiatului, numărând, la 1867 300 de suflete, situația rămânând aproape identică și în

4 *Ibidem*, p. 207.

5 Simion Retegan, „Aspecte ale biconfesionalității românilor din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1850–1867)", în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca*, nr. 35, 1996, p. 177.

6 Aurelia Pop, *op. cit.*, p. 209.

7 Traian Iuga, „Aspecte ale mișcării memorandiste în județul Bitrița-Năsăud", în *Revista Bistriței*, nr. VII, 1993, p. 198.

8 Simion Retegan, „Parohii, biserici și preoți din protopopiatul greco-catolic al Bistriței la mijlocul secolului al XIX-lea", în *Revista Bistriței*, nr. VII, 1993, p. 163.

1890, când localitatea avea 299 români, toți greco-catolici și 4 germani de religie mozaică.[9] O stare materială precară caracteriza aceste parohii, marea majoritate având biserici obișnuite de lemn, sărăcăcioase, în general de dimensiunile unei case țărănești, de care se diferențiau printr-o mică turlă pentru clopote, excepție făcând Măgherușul și Șoimușul care reușiseră să edifice în 1879, respectiv 1885, biserici de piatră, iar bistrițenii reușiseră să cumpere în 1895 vechea biserică a minoriților.[10] Această reușită a micii comunități a Șoimușului a fost posibilă și ca urmare a activității preotului Ioan Baciu, care în perioada păstoririi sale a schimbat radical fața localității. Tot de la el a rămas și o monografie a parohiei, la care vom apela pentru a afla mai multe despre începuturile și evoluția acesteia.

Deși Șoimușul apare atestat documentar în anul 1319, cronica lui Ioan Baciu face referire la câteva informații păstrate în memoria colectivă, ce menționează conviețuirea românilor cu sașii și dispariția acestora din localitate ca urmare a invaziilor tătare.[11] La 1682, Șoimușul apare ca fiind în posesia contelui Kemény și a urmașilor acestuia, totodată documentul la care preotul Ioan Baciu face referire consemnează și o descriere a localității: „Are hotar bun pentru bucate și pentru fân, dar apă și lemne n-are de ajuns. Locuitorii sunt români de religiune greco-catolică, au în loc preotul lor și biserică de lemn. Se mărginește cu Budacul Român de pe pământul militar, numărul sufletelor e 127 și numărul caselor e 28".[12] Primul preot menționat în parohia Șoimuș e „popa" Vasile, o inscripție de pe o icoană a bisericii pomenindu-l pe acesta în 1778, în timpul său comunitatea a trecut la unire, fiind până în acel moment de confesiune ortodoxă.[13] Din 1826 e preot Alexandru Pop, iar după moartea acestuia și până în 1864 e menționat ca preot Dănilă Pop. Dintre realizările acestuia, Ioan Baciu notează dobândirea unui ajutor anual de 12 florini din partea Blajului și repararea, în 1855, a vechii biserici de lemn.[14] După moartea preotului Dănilă Pop și până în 1883, parohia e administrată de preoții Ioan Dumbravă și Atrenie Mihăilaș, însă ambii preferând să nu se mute în Șoimuș, primul servind ca preot și în localitatea Ragla, iar celălalt locuind în Buduș.[15]

Anul 1883 marchează numirea lui Ioan Baciu în funcția de paroh al Șoimușului. Fire energică, el va reuși prin inițiativele sale să transforme mica localitate într-un important centru cultural al lumii rurale transilvănene, ducând faima comunității până dincolo de Carpați. Acesta s-a născut în 1853 în Șoimuș, tatăl său Ioan fiind notarul localității. A urmat studiile la Gimnaziul Superior greco-catolic din Năsăud între anii 1867–1868, conti-

9 Traian Rotariu, *Recensământul din 1890 și recensământul țiganilor din 1893 în Transilvania,* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 108–109.

10 Simion Retegan, *op. cit.,* p. 165.

11 Adrian Onofreiu, „Restituiri istorice. Cronica parohiei greco-catolice Șoimuș scrisă de Ioan Baciu", în *Revista Bistriței*, nr. XXVI, 2012, p. 176.

12 *Ibidem,* p. 177.

13 *Ibidem,* p. 176.

14 *Ibidem,* p. 177.

15 *Ibidem,* p. 178.

nuându-le la Cluj, în cadrul liceului romano-catolic. Aici, luând contact cu teatrul și cu viața culturală, a înființat o societate de diletanți, „Prima societate de diletanți", iar sub numele Ioan Baciu Muntenescu a publicat poezii și articole literare.[16] Anii 1872–1873 i-a petrecut în Principate, activând ca subcomisar de poliție la Târgoviște și telegrafist la direcția C.F.R. din București, precum și ca actor în numeroase trupe de teatru, printre care cele ale lui Alexandrescu sau Caragiale.[17] În 1875 a renunțat la activitatea artistică, fapt ce nu a trecut neobservat la acea vreme, un cronicar caracterizând gestul lui Ioan Baciu drept „pagubă pentru scenă" și se dedică studiului teologiei la Blaj, absolvind în 1876. A fost numit apoi preot în localitatea Șendrieșul Mic din protopopiatul Reghin, iar din 1877 a activat în comuna Friș, pentru ca în 1883 să fie numit preot în localitatea sa natală.[18]

Devenită aproape un clișeu, imaginea preotului din lumea rurală transilvăneană, înfățișându-l pe acesta drept o persoană ce se bucură de autoritate morală și prestigiu în fața credincioșilor săi, fiind totodată îndrumătorul spiritual al comunității, precum și cel care cunoaște problemele fiecărei familii, e, după cum vom vedea, cât se poate de potrivită pentru a-l caracteriza pe Ioan Baciu. Prin activitatea sa culturală, social-economică și națională a încercat să determine o schimbare a modului în care sătenii se raportau la activitățile zilnice, conectându-i pe aceștia la spiritul vremurilor. Abia numit în funcția de preot, acesta s-a implicat în litigiul pe care locuitorii din Șoimuș îl purtau de peste 20 de ani cu foștii nobili maghiari, stăpânitori ai pământurilor, reușind să câștige 600 de iugăre de pășune și pădure montană.[19] Anul următor, în semn de mulțumire pentru câștigarea procesului, comunitatea din Șoimuș încheie un contract cu meșterul Eduard Göllner din Reghin, în valoare de 1600 de florini pentru edificarea unei biserici din piatră și cărămidă. Tot în 1884, în scopul strângerii de fonduri pentru construcția bisericii, a organizat o petrecere populară la care i-a invitat să participe pe locuitorii comunelor Ragla și Budacul de Sus, aceștia, împreună cu locuitorii Șoimușului purtând câte un drapel propriu, ocazie cu care a fost pusă în scenă și piesa *Nunta țărănească* a lui Vasile Alecsandri.[20] Încă din primii ani îl regăsim pe Ioan Baciu concentrându-și eforturile în numeroase activități ce depășesc sfera de interes a unui preot obișnuit, fiind preocupat totodată, pe lângă îndrumarea spirituală a comunității sale și de situația economică, socială, culturală a acesteia, fapt ce va deveni o constantă a păstoririi sale, până la părăsirea Șoimușului în 1917. Pentru a surprinde în ansamblu activitatea energicului preot menționăm o parte din realizările sale, după cum le regăsim și în cronica sa. În plan social-economic a decis înființarea, în 1893, a unei „tovărășii agricole" pentru care a cumpărat din Austria vaci și unelte agricole, pluguri,

---

16 Teodor Tanco, *Virtus Romana Rediviva: Însemnări și portrete,* S.N., Bistrița, 1973, p. 74.

17 Idem, *Dicționar literar al județului Bistrița-Năsăud, 1639–1997*, Editura Virtus Romana Rediviva, Cluj- Napoca, 1998, p. 58.

18 Adrian Onofreiu, *op. cit.,* p. 174.

19 *Ibidem*, p. 178.

20 *Ibidem*, p. 179.

mașini de cosit, mașini pentru măcinat cereale, cântar zecimal[21], cu scopul de a ajuta la modernizarea practicilor agricole. În 1893 a înființat „Reuniunea de înmormântare", a cărei membrii se ajutau reciproc în caz de deces, iar în 1894 a înființat „Șoimușana", un institut de credit și economii în cadrul căruia a fost director executiv, acesta având un capital social de 25.000 de coroane, fiind destinat împrumuturilor pentru sătenii din Șoimuș și din împrejurimi.[22] S-a implicat și în combaterea viciilor consătenilor săi, înființând în 1895 societatea „Temperanța", ce avea ca scop combaterea alcoolismului. Deși a renunțat la teatru, pasiunea preotului pentru artă și cultură în general, nu a dispărut, fapt ce reiese din numeroasele sale inițiative din acest domeniu. Între 1885–1889 a pus bazele unei biblioteci pentru săteni, aducând cărți pe înțelesul acestora, fiind însă nevoit să renunțe la inițiativă din cauza slabei administrări a fondului de carte.[23] Tot în scopul încurajării lecturii a înființat în 1890 „Reuniunea de lectură", în cadrul căreia organiza serate literare, care presupuneau pe lângă lecturi, și activități practice pentru femei: tors, cusut, cât și pentru bărbați: confecționarea de măști sau perii.[24] Pe lângă acestea, a ținut lecții de alfabetizare pentru săteni și a publicat numeroase articole între anii 1903–1909 în *Revista Bistriței.* Dar poate cel mai ambițios demers al său a fost construirea unei săli de teatru după modelul Teatrului Național din București. Aceasta era prevăzută cu lojă, scaune, scenă, toate vopsite în culorile naționale românești, fiind primul teatru popular stabil realizat în Transilvania.[25] Însă cu o săptămână înaintea inaugurării, programată pentru 16 august 1908, autoritățile maghiare interziceau evenimentul și dispuneau schimbarea destinației clădirii.

Fiind un spirit al timpului său, Ioan Baciu s-a implicat în lupta pentru drepturile naționale, nu doar prin mijloace culturale, ci aderând și la dezideratele mișcării memorandiste, fiind unul dintre membrii delegației ce s-a deplasat la Viena în mai 1892.[26] Efectele acestor acțiuni avea să le resimtă doi ani mai târziu când, în urma unui articol apărut în *Tribuna* în care își declara simpatia față de memorandiști, a fost condamnat împreună cu alți 11 preoți la 3 luni de închisoare.[27]

Starea de agitație ce a cuprins societatea transilvăneană odată cu înaintarea Memorandumului a fost amplificată de atitudinea autorităților maghiare față de inițiatorii proiectului. Dintre cei care au avut de suferit de pe urma repercusiunilor, cazul lui Vasile Lucaciu, suspendat din funcția de preot, a generat unele dintre cele mai ferme luări de poziție și mesaje de susținere din partea românilor transilvăneni. În mai puțin de un deceniu, Lucaciu a reușit să ajungă din postura de profesor de limbă și literatură română la liceul regesc din Satu-Mare, un membru important al Partidului Național Român, alături de

---

21 *Ibidem,* p. 174.
22 *Ibidem,* p. 182.
23 *Ibidem,* p. 180.
24 *Ibidem,* p. 175.
25 Teodor Tanco, *op.cit.,* p. 59.
26 Adrian Onofreiu, *op. cit.,* p. 183.
27 *Ibidem,* p. 174.

George Barițiu, Ioan Slavici sau Ion Rațiu, bucurându-se astfel de o anumită popularitate.[28] Perioada petrecută ca dascăl, între 1878 și 1885, coincide cu începutul activității sale politice, devenind, într-o primă fază, un important corespondent al *Gazetei Transilvaniei*, în a cărei rubrici comenta atitudinea autorităților față de populația nemaghiară din Satu Mare.[29] Din 1882, odată cu înființarea Societății „Szécsény", care avea ca scop stimularea învățării limbii maghiare de către elevii școlilor din comitatele Satu-Mare și Maramureș, Lucaciu și-a îndreptat criticile înspre învățătorii care acceptau să devină uneltele statului maghiar.[30] Activitatea sa nu a trecut neobservată, autoritățile maghiare încercând mutarea sa la un liceu din Lučenec, iar în urma refuzului, Lucaciu a fost înlăturat de la catedra din Satu-Mare și numit preot în parohia Șișești din comitatul Maramureș. Mesaje de solidarizare cu situațiu lui Lucaciu au fost transmise și din comitatul Bistrița-Năsăud, acestea venind de la românii din Sânmihaiu de Câmpie, Sângeorz, valea Bârgăului și Bistrița.[31] O reacție de susținere cu totul aparte a fost consemnată în Șoimuș, anume încercarea de a abandona greco-catolicismul și de a trece la ortodoxie. Inițiativa, deși stă sub influența unei campanii de presă purtată de *Tribuna*, prin care Lucaciu critica decizia de suspendare luată de episcopul Ioan Szabo și îndemna credincioșii să abandoneze greco-catolicisumul[32], gest la care el însuși nu va recurge, se indidualizează prin singularitatea sa la nivelul comitatului.

Anticipând situația, episcopul Ioan Szabo îl avertizează printr-o scrisoare, datată 29 octombrie 1892, pe protopopul Bistriței, Alexandru Silași, de eventualele efecte pe care le-ar putea avea reacțiile lui Lucaciu, prin care acesta încearcă „a forța absolvirea sa de la suspendare și se sistează procesul canonicu începutu contra lui".[33] Totodată, îl sfătuieşte pe Silași să urmărească îndeaproape situația din protopopiatul său, cerându-i acestuia să păstreze legătura cu parohii aflați sub oblăduirea sa și să comunice episcopiei, cât mai detaliat, orice incident. Temerile episcopului se confirmă, acțiunile lui Lucaciu nerămânând fără rezultat. La 4 noiembrie, Alexandru Silași e înștiințat de către preotul Ioan Baciu despre situația din Șoimuș și de faptul că locuitorii sunt hotărâți să abandoneze greco-catolicismul. În spatele acestei decizii stă hotărârea episcopului de a-l suspenda din funcție pe Lucaciu, cel care „luptă și suferă pentru neamul românesc".[34] Văzând că încercările sale de a-i convinge să renunțe la acest gest sunt zadarnice, Ioan Baciu îi cere protopopului Silași să îl sfătuiască asupra modului în care să acționeze pentru a remedia situația. Alarmați de noua situație și temându-se ca fenomenul să nu se extindă și în parohiile lor, preoții din Ardan și Ruscior

---

[28] Liviu Botezan, „Începutul activității politice a lui Vasile Lucaciu", în *Anuarul Institutului de Istorie George Barițiu*, nr. XL, 2001, p. 138.

[29] *Ibidem,* p. 128.

[30] *Ibidem,* p. 129.

[31] Traian Iuga, *op. cit,* p. 198.

[32] Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Bistrița-Năsăud, fond *Protopopiatul Greco-catolic Bistrița*, nr. 60/1892, f. 1.

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem,* f. 3.

împreună cu Ioan Baciu îi adresează, la 7 noiembrie, o scrisoare protopopului Silași prin care îl roagă pe acesta să convoace de îndată un sinod care să discute următoarele aspecte: motivul pentru care locuitorii din Șoimuș au ales să abandoneze greco-catolicismul, dacă ceva asemănător a mai fost semnalat în altă parohie a protopopiatului, modul în care poate fi combătut fenomenul.[35]

Analizând mai îndeaproape evenimentele, în urma unei discuții avute cu parohul Ioan Baciu, Alexandru Silași pune situația din Șoimuș pe seama unei agitații politice. Ceea ce îl surpinde însă e faptul că, în ciuda activității preotului, care „se bucură de atâta înflorire, atât spirituală cât și în cele materiale", și a faptului că doar acesta și învățătorul citesc gazete politice, comunitatea hotărăște să facă un asemenea demers, gest care, în opinia lui, are rolul de a intimida.[36] Nici reacția episcopiei nu întârzie să apară, de această dată îndrumările pe care protopopul Alexandru Silași le primește, la data de 18 noiembrie, au menirea de a-i avertiza pe locuitorii din Șoimuș asupra păcatului pe care sunt pe punctul de a-l săvârși. Atenționându-i pe aceștia că se lasă atrași în jocuri politice prin sprijinirea unei cauze care nu e a lor, „să nu se lase seduși și folosiți de unealtă pentru scopuri private", episcopul își reafirmă autoritatea în fața celor care sunt pe punctul de a se delimita de oblăduirea sa „ce pecatu mare este a și cugeta numai la defecționarea de la religiunea catolică, singura adevărată".[37] Însă în ciuda discursului dojenitor, episcopul formulează și posibilitatea reconcilierii, „și de acum înainte numai binele lor voiescu, dorindu-le luminare de la Spiritul Sfântu, ca văzându greșeala cea mare prin care își punu în pericolu mântuirea vecnică să se abată de la pasulu acesta pecatosu".[38]

Cu toate eforturile depuse, după cum arată părintele Ioan Baciu în data de 27 noiembrie, situația e tot mai departe de rezolvare. În scrisoarea adresată protopopului Silași imaginea neputinței parohului în fața determinării sătenilor e grăitoare: „La biserică vin numai foarte puțini, dacă merg eu între dânșii ca să le vorbescu, cât ce încep a le vorbi numaidecât se împrăștie care încotro și mă lasă singuru".[39] Nu doar faptul că nu reușește să vorbească cu aceștia îl îngrijorează pe paroh, ci și eșecul avut în încercarea de a afla ceva despre „întâlnirile lor secrete". În fața a ceea ce pare a fi o mișcare determinată și bine coordonată, Ioan Baciu îi cere din nou protopopului Alexandru Silași sfaturi despre cum ar trebui să procedeze. Sătenii din Șoimuș își fac cunoscute intențiile printr-o scrisoare adresată episcopului Ioan Szabo. Motivarea deciziei lor pornește de la o circulară emisă la Blaj, citită în biserică de Ioan Baciu, prin care aceștia erau îndemnați să sprijine o creștere a salariului pentru învățătorul școlii confesionale, de la 50 la 300 de florini.[40] Conform autorităților bisericești, efortul trebuie întreprins pentru a putea asigura cadrul necesar învățării limbii

---

35 *Ibidem,* f. 6.

36 *Ibidem,* f. 8.

37 *Ibidem,* f. 11.

38 *Ibidem,* f. 12.

39 *Ibidem,* f. 13.

40 *Ibidem,* f. 15.

române de către școlari, „limba bisericei maternă, ceea ce este lucru de mare însemnătate pentru biserica noastră și binele nostru al credincioșiloru". În continuare, circulara mizează pe legătura dintre limba maternă și rolul pe care Biserica îl are: „Cum voru putea înveția tainele mântuirii care, li se înfățișiază în sublimele cântări bisericești cântate în limba română?". Pusă în acest context, decizia sătenilor de a părăsi greco-catolicismul vine ca reacție la ceea ce ei consideră a fi ipocrizia manifestată de ierarh, iar afirmația acestora vine cât se poate de firesc „pe de o parte ne îndemni ca se ne apărăm limba noastră română care e și limba liturgică, iară pe de altă parte faci voia dușmaniloru nostștri [...] suspendând din oficile preoțescu pe bravul luptător și apărătoriu a limbii noastre".[41] În opinia lor, prin suspendarea lui Lucaciu, care echivalează cu un prejudiciu adus intereselor limbii române, e contrazisă însăși circulara care îi îndemna să sprijine învățământul confesional. Dată fiind situația, sătenii decid să părăsească Biserica greco-catolică, considerând că aceasta s-a abătut de la menirea ei: „noi ne vom cerea adăpostu în sânul altei biserici, unde speramu a afla mai multă mângâiere sufletească". Cu toate acestea, inițiativa nu se va materializa, fiind întâmpinată cu reținere de către clerul ortodox. Căutând îndrumare, sătenii din Șoimuș se adresează preotului din Buduș, Grigore Popovici, însă răspunsul e unul neașteptat, acesta mustrându-i pentru nesupunerea față de ierarhii greco-catolici.[42]

Ca urmare a acestui rezultat, parohia Șoimuș a rămas în componența protopopiatului greco-catolic al Bistriței, preotul Ioan Baciu continuând să slujească până în anul 1917, când va părăsi localitatea. Rămasă fără succes, acțiunea locuitorilor din Șoimuș oferă un exemplu de solidarizare cu liderii mișcării naționale românești în fața măsurilor luate de către statul maghiar. Deși gestul lor e îndreptat împotriva ierarhiei greco-catolice, în sprijinul unui paroh, la rândul său greco-catolic, motivația din spatele acestuia constă în ceea ce ei consideră a fi încălcarea unor drepturi politice. Pentru săteni, revolta împotriva episcopului devine o luare de poziție în fața abuzurilor comise de autoritățile maghiare contra elitei politice românești.

---

[41] *Ibidem,* f. 16.

[42] Iosif Uilăcan, *op.cit.,* p. 59.

Evoluția populației în localitatea Orșova (Jud. Mureș) 1860–1910

Raluca-Sorina BOTOȘ

Abstract
Using the parish registries of birth, marriages and deaths and the census, this article aims to capture the evolution and the main demographic events that took place in the Greek-Catholic Orșova parish, in the second half of the 19th century.

Between 1860–1910, we tried to analyze the number of human newborn children, legitimate and illegitimate, male or female, and the number of the dead (causes of death).

The main topic of the article is focused on the illegitimacy in Orșova parish. In the future, we intend to cover the whole area of Gurghiu Valley.

Keywords: natality, mortality, death, birth, illegitimacy

Cadrul general

Prin proiectul nostru de cercetare dorim să aducem o contribuție la cunoașterea fenomenelor demografice și socio-antropologice din satul românesc transilvănean de-a lungul secolului al XIX-lea-început de secol al XX-lea.

În satul românesc la jumătatea secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, principala putere o reprezenta biserica, ce avea datoria să transmită valorile creștine, dar și să vegheze la modul cum aceste valori erau respectate în rândul comunității. Controlul bisericii asupra comportamentului moral și social al individului în mijlocul unei colectivități se putea realiza și prin înregistrarea evenimentelor majore trăite de fiecare individ în parte.

Studiile de demografie istorică consacrate reconstituirii familiei impun și o investigare atentă a legislației ce are în vedere fenomenele demografice majore, legislație ce reflectă pregnant interferența intereselor bisericii și ale puterii seculare. Biserica creștină a fost implicată în toate cele trei momente fundamentale din viața indivizilor ce alcătuiesc familia: nașterea, căsătoria și moartea.[1]

Proiectul de cercetare are în vedere studierea evoluției demografice din satele aflate în zona Văii Gurghiului, o zonă cu o populație mixtă din punct de vedere etnic și confesional. Valea Gurghiului este alcătuită din patru comune: Gurghiu (sate: Adrian, Comori, Cașva, Fundoaia, Glăjărie, Larga, Orșova, Orșova-Pădure și Păuloaia), Hodac (sate: Bicașu, Arșița, Dubiștea de Pădure, Mirigioaia, Toaca și Uricea), Ibănești (sate: Blidireasa, Brădețelu, Dulcea, Ibănești-Pădure, Lăpușna, Pârâu Mare, Tireu, Tisieu și Zimți) și Solovăstru (sate: Solovăstru și Jabenița).

---

1 Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania: a doua jumătate a secolului al XIX-lea- începutul secolului XX*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1999, pp. 60–67.

Pentru asigurarea condițiilor necesare aprofundării subiectului propus spre cercetare, considerăm necesară utilizarea metodelor și surselor specifice demografiei și antropologiei. Pentru cercetarea noastră am prelucrat așadar informațiile oferite și surprinse în Registrele parohiale de stare civilă din localitatea Orșova de confesiune greco-catolică, Recensămintele Transilvaniei și Legislația bisericească și laică de la mijlocul secolului al XIX-lea-început de secol XX.

Recensămintele parohiale de stare civilă sunt surse istorice complexe, ce oferă câmp larg de studiu nu numai pentru demografia istorică, ci și pentru alte domenii ale istoriei. Pentru o înțelegere globală a comportamentului demografic al eșantionului analizat de noi, s-a impus urmărirea dinamicii și a structurii populației între cele două limite temporale, 1850 și 1910.

Prin intermediul recensămintelor din anii 1850 până în 1910, am realizat un cadru general în ce privește evoluția populației din această zonă. Astfel, constatăm o dublare a numărului populației, având în vedere faptul că la 1850 zona număra 8087 de locuitori, în 1869 – 10.068, în 1900 – 13.466 locuitori, iar la 1910 – 15.049 de locuitori.[2]

Din punct de vedere confesional, la 1850 întâlnim o populație majoritară greco-catolică cu 52%, 30,2% ortodocși, respectiv romano-catolici 12,2%. Recensământul surprinde și un număr redus de reformați, evanghelici, unitarieni și israeliți.[3] În 1910 apare o schimbare în ce privește coloratura confesională. Scade populația greco-catolică cu 10%, crește în schimb populația ortodoxă cu 7%. Dar cea mai mare schimbare o întâlnim la populația israelită care va ajunge la 1,38%, de la 0,07% valoare înregistrată în 1850.[4]

Procentul ridicat al populației ortodoxe de la 1910 se explică prin existența în zonă a două localități predominant ortodoxe: Hodac și Ibănești. Deși în cei 60 de ani, populația greco-catolică din cele două localități crește de la o decadă la alta, populația predominantă rămâne cea ortodoxă: Hodac: ortodocși-841, greco-catolici-438 la 1850, în 1910, ortodocși-1810, greco-catolici-1264; Ibănești: ortodocși-1262, greco-catolici-295 la 1850, în 1910, ortodocși-2714, greco-catolici-652.

Această lucrare își propune analizarea unei parohii din punct de vedere demografic, altfel spus evidențierea principalelor evoluții din cadrul populației acelei parohii: natalitate, nupțialitate, mortalitate și evoluția sporului natural.

O primă oprire am făcut-o la satul Orșova, sat ce face parte din punct de vedere administrativ din comuna Gurghiu. Prima mențiune documentară a localității este ca și posesiune nobiliară a domeniului feudal Gurghiu în anul 1453, sub numele de Görgényorsova. Menționăm că numele original al acestui sat a fost Ursua, de origine latină, iar în registrele parohiale consultate, numele localității se schimbă în funcție de preotul care

---

2 Vezi *Anexa 1.*

3 Vezi *Anexa 2.*

4 Vezi *Anexa 3.*

făcea înregistrarea: Orsova, Orsiova, Ursova, Orșova.[5] Primele informații referitoare la localitatea studiată le-am preluat din Recensămintele populației din Transilvania. Din păcate, la Arhivele Naționale Serviciul Județien Mureș, s-au păstrat doar fișele centralizate ale Recensămintelor. La 1850[6] localitatea număra 596 de locuitori dintre care 581 români, 4 maghiari și 12 rromi. Recensământul din 1857[7] nu prezintă decât structura confesională, astfel majoritară era confesiunea greco-catolică, iar numărul populației crește la 600 de locuitori. Dacă urmărim rezultatele recesămintelor, putem constata faptul că numărul locuitorilor crește lent. Astfel la recensământul din 1869[8], numărul total al populației era de 729, în 1880[9]–743 locuitori, 1890[10] – 817 locuitori, 1900[11] – 905 locuitori, 1910 – 943 locuitori.[12] În urma recensământului din 1890, constatăm o difersificare a confesiunilor, pe lângă greco-catolici, care reprezentau majoritatea, întâlnim 10 persoane reformate, 5 romano-catolici, 11 ortodocși.

Evoluția natalității în localitatea Orșova 1860–1910

Mișcarea naturală a populației este determinată de câteva fenomene demografice, precum natalitatea și mortalitatea echivalate cu evenimentele demografice nașterea și decesul. Pentru evidențierea situației demografice existente în Orșova ne propunem să evaluăm datele în ordine cronologică, pe scara vieții umane, pornind de la naștere, continuând cu cazul ilegitimității copiilor și încheind cu decesele. Datele referitoare la nașteri atestă faptul că în total s-au înregistrat 1467 de nașteri în 50 de ani.[13] Din acest număr de 1467 copii născuți în perioada cercetată, repartiția pe sexe indică o superioritate numerică a nou-născuților de sex feminin.[14]

[5] Bogdan Crăciun, Ioan Bolovan, *Consignatio statistico Topographica singulorum in Magno Principatu Transylvaniae* (Transilvania la 1829–1831), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p. 151.

[6] Traian Rotariu, *Recesământul din 1850*, ed. a II-a, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, pp. 370–373.

[7] Traian Rotariu, Maria Semeniuc, Iulian Pah, Mezei Elemer, *Recesământul din 1857*, Transilvania, Ed. Staff, Cluj-Napoca, 1997, pp. 384–387.

[8] *Iidem*, *Recesământul din 1869*, Transilvania, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 238–239.

[9] Traian Rotariu, Maria Semeniuc, Cornelia Mureșan, *Recensământul din 1880*, Transilvania, Ed. Staff, Cluj-Napoca, 1997, pp. 258–259.

[10] Traian Rotaru, Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1890 și recensământul țiganilor din 1893*, Transilvania, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 264–265.

[11] *Iidem*, *Mișcarea naturală a populației între 1901–1910,* Transilvania, Vol. 1. Evenimente demografice, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005.

[12] Vezi *Anexa 4.*

[13] Vezi Anexa 5.

[14] Vezi *Anexa 6.*

Putem observa din Registrele parohiale de stare civilă că botezul se făcea la o zi sau două după ce copilul se năștea. În zilele 12 iulie 1874 și 1 iulie 1875 au loc o serie de vaccinări. Preotul face această precizare, însă nu toți copiii sunt vaccinați. Din grafic putem observa cum valoarea numărului nașterilor este constantă. Sunt și ani cu valori destul de ridicate, așa cum sunt: 1860 (31 de nașteri), 1873 (33 de nașteri), 1876 (44 de nașteri), 1879 (34 de nașteri), respectiv ani cu valori scăzute: 1866 (15 de nașteri), 1874 (17 nașteri).[15] În completarea descrierii fenomenului natalității, vom aduce în discuție tema legitimității și ilegitimității copiilor născuți în perioada studiată.

În perioada 1860–1910, preoții greco-catolici Athanasie Dunka, Ioanu Racoteanu (preotul administrator), Alesandru Ternoveanu și Gabriel Branea consemnează în registrul parohial toate nașterile inclusiv cele ilegitime. Astfel, din 1467 de nașteri însemnate în perioada 1860–1910, 99 sunt nelegitime, reprezentând un procent de 6,74%. La nivelul Transilvaniei indicele ilegitimității era cuprins între 6–8%.[16] Cele mai multe cazuri de ilegitimitate au fost înregistrate în intervalul 1901–1910, reprezentând un procent de 15,38%.[17] O cauză a creșterii numărului de copii ilegitimi ar putea fi introducerea legislației civile și a căsătoriei civile în 1895.

Studierea indicelui de ilegitimitate poate să aducă noi elemente în privința cunoașterii vieții de zi cu zi, asupra mentalității existente în cadrul unei comunități.[18] Cazurile de ilegitimi sunt diferite. Putem delimita 3 cazuri: copii ilegitimi cărora nu le cunoaștem tatăl (Iuen cu mama lui Matias Anna-economă, Orșova)[19], copii ilegitimi născuți în concubinaj (sau părinții erau căsătoriți doar civil: Ștefan Morariu și Matrona Lazar, care au 4 copii și niciunul nu este legitim: Maria, Vasilie, Flore, Dafina)[20] și copii care vor fi recunoscuți de biserică ca fiind legitimi după căsătoria religioasă a părinților (Emanuel Dunca cu Ana Trutia au două fete Maria și Anghilina, născute în 1904 respectiv în 1906 și preotul scrie la observații că „s-au legitimat la căsătorie în 1908"[21]).

Prin legislația civilă (Legea 33 din 1894[22]) preotul era obligat să treacă în matricula de botezați la observații dacă tatăl își recunoaște copilul. Acest lucru îl întâlnim specificat și în

---

15 Direcția Județeană Mureș a Arhivelor Naționale, *Colecția Registrelor parohiale de stare civilă*, Orșova, Nr. Inv. 590, f. 6v- 43r.

16 Ioan Bolovan, *Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918. Cotribuții demografice*, Editura Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2000, p. 137.

17 Vezi *Anexa 7.*

18 Corneliu Pădureanu, „Concubinaj și ilegitimitate în unele așezări din județul Arad în a doua jumătate a secolului al XIX-lea", în *Perspective demografice, istorice și sociologice. Studii de populații*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 133.

19 Direcția Județeană Mureș a Arhivelor Naționale, *Colecția Registrelor parohiale de stare civilă*, Orșova, Nr. Inv. 589, f. 6v-7r.

20 *Ibidem,* f. 6v-7r.

21 *Ibidem,* Nr. Inv. 590, f. 12v-13r.

22 Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Elena Holom, *Legislație ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea,* Editura Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2009, p. 986.

legea bisericească. În studiul nostru am întâlnit 4 cazuri în care preotul specifică faptul că nou-născuții vor fi legitimi după căsătoria părinților. În cazul copiilor cărora nu le este scris numele tatălui, avem doar informații referitoare la mamă. Preotul scrie deseori că mama este „jună"-însemnând că este necăsătorită. Un lucru interesant de văzut este faptul că am întâlnit femei nou-venite în sat („neorustica"), care au câte 3, 4 copii ilegitimi, cum este cazul Mariei Lingurariu și al Mariei Rimba.[23]

Evoluția mortalității: Orșova (1860–1880)

Proiectul nostru are în vedere și analiza pe vârste a indivizilor decedați, respectiv cauzele morții. Din cele 430 de decese, la care a fost reconstituită vârsta persoanei la moarte, 137 au fost copii cu vârsta de până la 1 an (31,86 % din totalul persoanelor decedate). În 1860 rata mortalității infantile este de 225‰, iar în 1880 este de 238‰.[24] 58 au fost copii cu vârsta între 1–6 ani (13,48 % din totalul persoanelor decedate). Analizând distribuția pe grupe de vârstă a deceselor din această parohie s-a putut constata faptul că 42 de persoane au depășit vârsta de 60 de ani, reprezentând 9,76% din totalul celor decedați, iar 14 persoane au depășit vârsta de 80 de ani[25] (Trutia Ioan, văduv, moare de slăbiciune în 10 septembrie 1860, la 99 de ani[26], Ladiar Toader, căsătorit, moare în 1865, la vârsta de 99 de ani, preotul menționează faptul că a fost ţigan[27], Trutia Parasckiva a lui Teodoru, văduvă, moare la 100 de ani, în 1873).[28]

Majoritatea populației din satul Orșova a murit de „slăbiciune" sau „debilitate" însemnând 69,3% din totalul deceselor de 430. 7,44% din decese sunt cauzate de holeră, 8,83% mor din cauza difteriei. Cele două maladii provoacă o scădere a numărului populației în anii 1873, 1874. 30% din totalul populației decedate a suferit ori de holeră, ori de difterie. Pe lângă aceste cauze ale morții putem adăuga 3 cazuri de friguri, 1 caz de gută, 4 cazuri de „tuse îndelungată", 4 de „hectică", 4 de „oftică"(TBC), 4 de vărsat, 3 de „dureri interne" și 2 cazuri de înec. Înmormântarea se făcea la 2 zile după moartea individului, însă sunt cazuri excepţionale când indivizii sunt îngropați la o zi după deces. Aceste situații le întâlnim la cei care mor de holeră.

În registrul parohial sunt notate și două cazuri de crimă (Mureșan Iacob, 59 de ani, căsătorit, moare la 28/10/1861, „l-au omorâtu"[29], Kiorean Iuen, 32 de ani „l-au omorâtu",

---

[23] Direcţia Judeţeană Mureş a Arhivelor Naţionale, *Colecția Registrelor parohiale de stare civilă*, Orșova, Nr. Inv. 589, f. 4v-5r.

[24] *Ibidem*, f. 70v-100r.

[25] Vezi Anexa 8.

[26] Direcţia Judeţeană Mureş a Arhivelor Naţionale, *Colecția Registrelor parohiale de stare civilă*, Orşova, Nr. Inv. 589, f. 71v-72r.

[27] *Ibidem*, f. 75v-76r.

[28] *Ibidem*, f. 84v-85r.

[29] *Ibidem,* f. 71v-72r.

13/05/1867)[30], alte două decese provocate de lovituri (Onca Todoru, 17/01/1879–a murit din cauza unei „bătăi tiranice în drumul țării")[31] și o sinucidere (Soltanu Mitrea, 02/07/1874–la 60 de ani)[32].

La nivelul satului, raportat la anii luați în cercetare ca piloni de eșantion, sporul natural este unul pozitiv, însă se poate constata că în anii 1873, 1874 când și în această zonă apar holera și difteria, sporul natural este unul negativ, iar din tabelul de la Anexa 10 putem ajunge la concluzia că sporul natural revine la cote normale după ce dispar epidemiile.

Rezultatele cercetării noastre au fost unele semnificative, aplicând metodele de cercetare demografică, metoda nominativă și nenominativă. Prin metoda nenominativă am constatat faptul că în perioada studiată asistăm la o explozie de nașteri în primul deceniu, ca mai apoi să avem un spor natural negativ în anii 1873, 1874 din cauza epidemiei de holeră și difterie. În ce privește indicele ilegitimității din localitatea Orșova, acesta se încadrează în limitele generale din Transilvania. Orșova fiind o comunitate închisă, presupunem că aici exista un control sever asupra vieții individului, comunitatea impunea norme și reguli de comportament. Chiar dacă în urma cercetării noastre am întâlnit și cazuri de copii ilegitimi, numărul lor a crescut după anul 1895, în urma implementării legislației civile (părinții se căsătoreau civil și nu se mai căsătoreau la biserică).

Structura mortalității pe vârste confirmă existența în satul Orșova a uneia dintre marile probleme ale societății tradiționale: rata înaltă a mortalității infantile, ce reprezintă imaginea unei realități din lumea satului, lipsa igienei, a hrănirii corespunzătoare. Prin metoda nenominativă, am realizat mici reconstituiri de familii pentru a observa cazurile de copii ilegitimi. Studiul nostru urmează a fi completat cu alte cercetări în curs, fenomenul nupțialității și reconstituirea familiilor urmărind relația dintre frații vitregi.

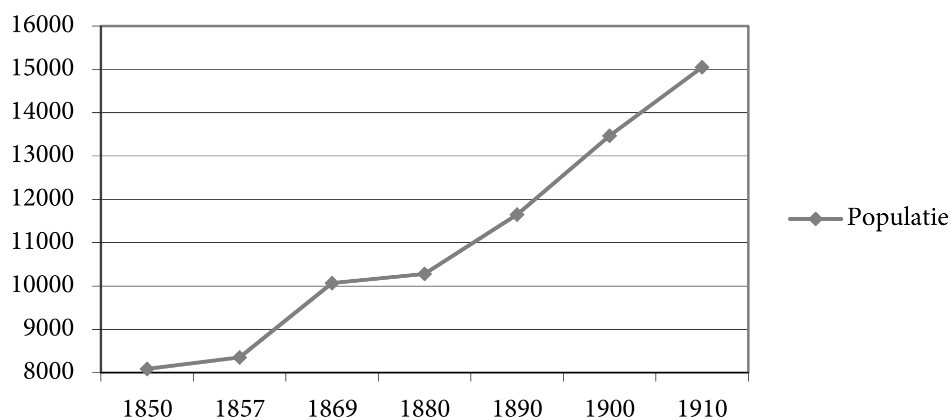
30 *Ibidem*, f. 77v-78r.

31 *Ibidem*, f. 89v-99r.

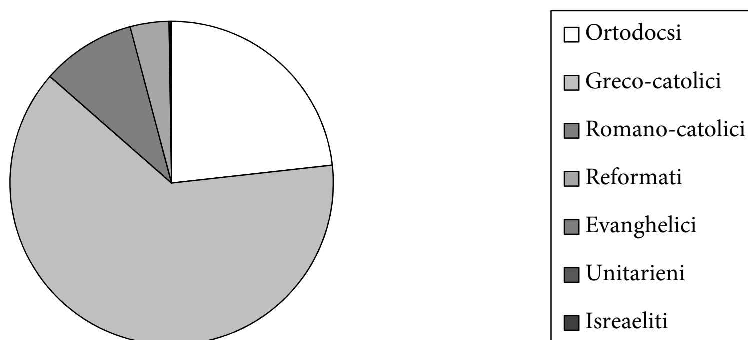
32 *Ibidem*, f. 91v-92r.

ANEXE

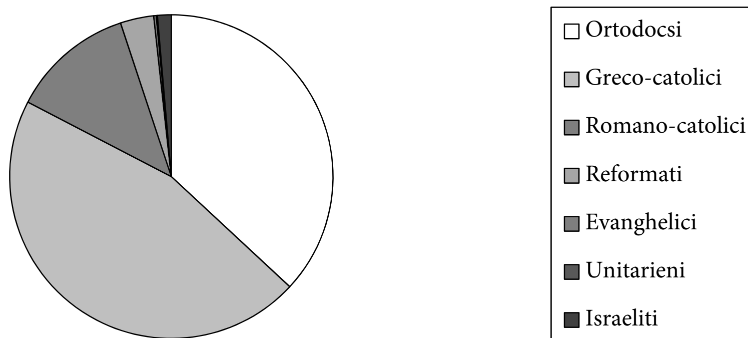
Anexa 1. Evoluția populației pe arealul Văii Gurghiului



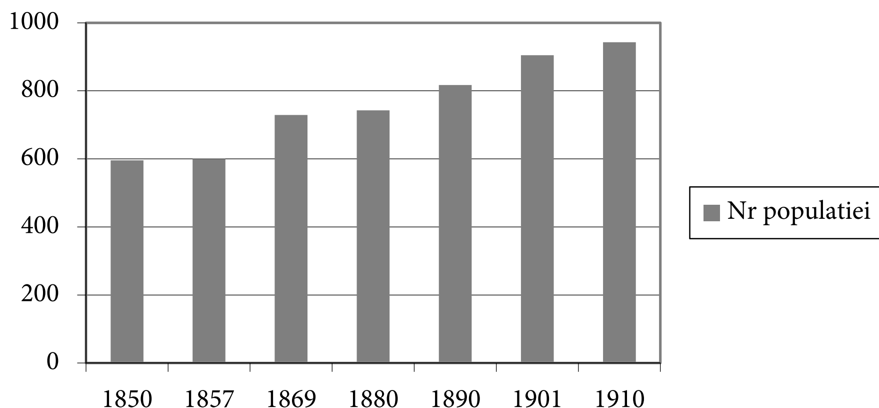
Anexa 2. Populația Văii Gurghiului pe confesiuni la 1850



Anexa 3. Populația Văii Gurghiului pe confesiuni la 1910



Aneza 4. Evoluția populației din localitatea Orșova (1860–1910)

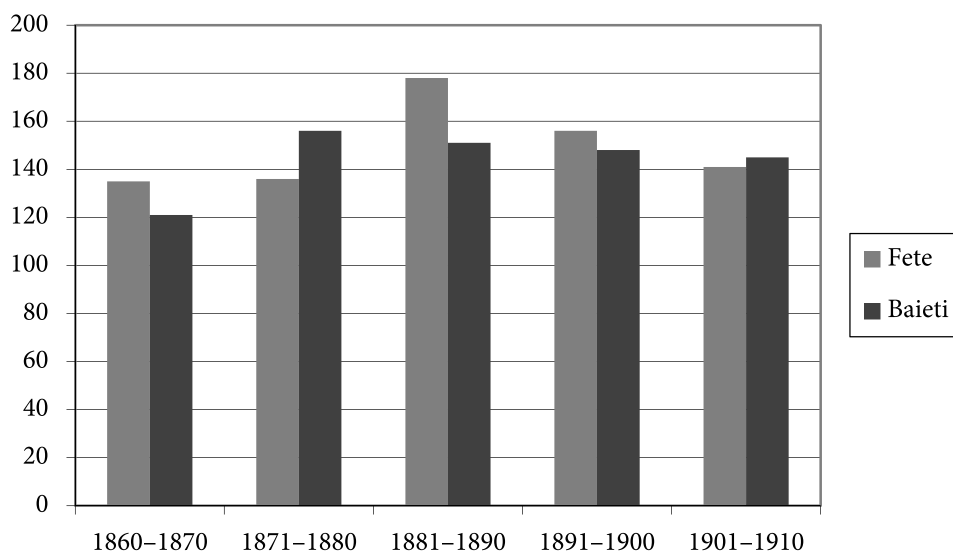


Anexa 5. Evoluția natalității în parohia greco-catolică Orșova (1860–1910)

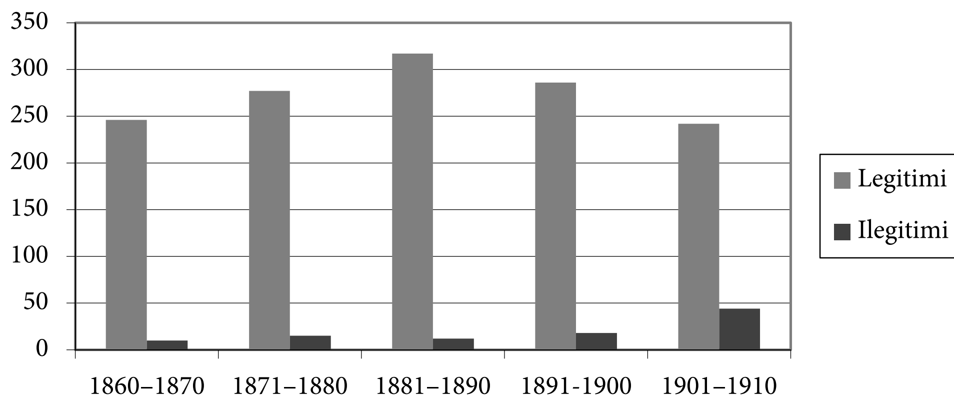
Luna concepției	Luna nașterii	1860–1870	1871–1880	1881–1890	1891–1900	1901–1910	Total
Aprilie	Ianuarie	33	17	21	22	27	120
Mai	Februarie	14	23	21	33	24	115
Iunie	Martie	19	29	28	18	27	121
Iulie	Aprilie	25	25	30	27	21	128
August	Mai	29	22	37	33	34	155
Septembrie	Iunie	23	23	27	28	19	120
Octombrie	Iulie	18	34	21	30	25	128
Noiembrie	August	16	21	37	19	22	115
Decembrie	Septembrie	26	28	38	19	24	135

Luna concepției	Luna nașterii	1860–1870	1871–1880	1881–1890	1891–1900	1901–1910	Total
Ianuarie	Octombrie	19	24	25	25	30	123
Februarie	Noiembrie	14	25	19	24	18	100
Martie	Decembrie	20	21	25	25	15	106
	Total	256	292	329	304	286	1467
	Din care nelegitimi	10	15	12	18	44	99
	Procent	3,9%	5,13%	3,64%	5,92%	15,38%	6,74%

Anexa 6. Repartiția pe sexe a nou-născuților (1860–1910)



Anexa 7. Raportul legitimitate-ilegitimitate



Anexa 8. Distribuția pe grupe de vârstă a deceselor
din parohia greco-catolică Orșova (1860–1880)

Vârsta la moarte	Număr cazuri	Procent (%)
sub 1 an	137	31,86
1–5 ani	58	13,48
6–10 ani	27	6,27
11–20 ani	25	5,81
21–30 ani	32	7,44
31–40 ani	21	4,88
41–50 ani	26	6,04
51–60 ani	48	11,16
61–80 ani	42	9,76
Peste 80	14	3,25
Total:	430	

Anexa 10. Sporul natural: Evoluția nașterilor,
deceselor și a sporului natural în satul Orșova

Ani	1860	1865	1870	1873	1874	1875	1880
Nașteri	31	28	23	33	17	29	29
Decese	16	11	18	88	38	25	16
SN	15	17	5	-55	-21	4	13

Demografia în preocupările ASTREI (1900–1919)*

Drd. Nicolae-Alexandru NICOLAESCU

Abstract
Transylvanian Association for the Romanian Literature and the Culture of the Romanian People (Astra) was organized like a cultural society of the Romanians from Transylvania. Nevertheless, it was also preoccupied over time with various topics from different domains.

This paper focuses on the demographic problems that were tackling with the Transylvanian society. These preoccupations were identified in the published studies of Astra's press, Transylvania magazine and for a short period Our Country (Țara Noastră), the works being published in various collections and in the pages of The Romanian Encyclopaedia. We also used, except for the above-mentioned publications, the speciality bibliography for this paper.

Keywords: *Association*, Transylvania, press, population, emigration

Preocupările legate de demografie în cadrul *Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român* (Astra) nu au fost studiate, până la această dată, în cadrul unei cercetări speciale. Nici în lucrările generale dedicate celei mai longevive societăți culturale a românilor din Transilvania subiectul nu este abordat.[1]

În cercetarea de față ne-am oprit la perioada 1900–1919, deoarece după anul 1900 Astra și-a reorganizat secțiunile științifice, devenind cu adevărat funcționale, ele ocupându-se și de unele probleme legate de demografie. Ne-am dorit să abordăm subiectul din mai multe pespective și anume, interpretarea și prezentarea informațiilor culese de recensămintele vremii, emigrația, studii și date demografice etc.

În cele ce urmează ne vom folosi de mai mulți termeni specifici demografiei. Deoarece preocupările legate de acest domeniu, cel puțin în ultimul timp, sunt din ce în ce mai numeroase, iar termenii au intrat în limbajul istoriografiei actuale, considerăm că nu mai

* Această lucrare este elaborată și publicată sub auspiciile Institutului de Cercetare a Calității Vieții, Academia Română ca parte din proiectul co-finanțat de Uniunea Europeană prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, în cadrul proiectului Pluri și interdisciplinaritate în programe doctorale și postdoctorale, Cod Proiect POSDRU/159/1.5/S/141086.

[1] Pamfil Matei, *Asociațiunea în lumina documentelor*, Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, Sibiu, 2005; Idem, *„Asociațiunea Transilvană pentru literatura română și cultura poporului român" (ASTRA) și rolul ei în cultura națională (1861–1950)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986; Victor V. Grecu (coord.), *Astra 1861–1950. 125 de ani de la înființare*, Societatea de științe filologice din Republica Socialistă România Filiala Sibiu, Sibiu, 1987; Idem (coord.), *Astra 1861–1991. 130 de ani de la înființare*, Biblioteca Astra Sibiu, Sibiu, 1992; *Centenarul revistei „Transilvania". Sesiunea de comunicări 11–12 mai 1968*, Biblioteca „Astra" Sibiu, Sibiu, 1969.

este necesară explicarea lor. Totuși nu putem trece cu vederea definiția demografiei publicată în *Enciclopedia Română*, editată de Asociațiune la începutul secolului al XX-lea: „Demografie, (cuvânt pentru prima oară întrebuințat de Achille Guillard în 1855, în cartea despre elementele statisticei umane sau ale Demografiei comparate), este studiul colectivităților omenești, al populației, obiectul ei este cunoașterea elementelor, din care se compun aceste colectivități, și a modului cum ele trăiesc și se înmulțesc, a mișcării lor produse prin nașteri, căsătorii, decese și imigrațiuni".[2] Această definiție nu diferă foarte mult de cea enunțată de *Dicționarul demografic multilingv*, editat de ONU: „demografia este o știință, având ca obiect studiul populației umane și tratând dimensiunea, structura, evoluția și caracteristicile acesteia, abordate în principal din punct de vedere cantitativ".[3] Este important de subliniat și că în accepțiunea Astrei, de la începutul secolului al XX-lea, populația reprezenta „totalitatea indivizilor cari locuiesc pe un teritor oarecare".[4] Aceste definiții demonstrează continua preocupare a Asociațiunii către noile domenii și modul în care a înțeles și folosit acești termeni.

Înainte de anul 1900 preocupări legate de demografie găsim în cadrul Astrei la George Barițiu.[5] El a publicat în organul oficial, *Transilvania*, mai multe date referitoare la populație, a prezentat rezultatele recensămintelor efectuate în Transilvania și România, dar și informații despre populația planetei.[6] Cu toate acestea, nu a eludat problemele legate de emigrația în România[7], analfabetism[8] etc.

---

2 C. Diaconovich (coord.), *Enciclopedia Română*, Tomul II, Editura și Tiparul W. Krafft, Sibiu, 1900, p. 126; După definirea termenului de *demografie*, la pp. 126–127 se prezintă evoluția și istoria modului de recenzare începând din epoca romană. Sunt indicate și recensămintele întocmite în Țările Române, de la Regulamentele organice până în perioada 1844–1890. Nu prezintă date despre populația românească a Transilvaniei și Ungariei.

3 Gheorghe Săvoiu, „Statistică demografică–repere istorice și caracteristici ale recensămintelor moderne", în *Revista Română de Statistică*, 2005, nr. 2, pp. 41–42.

4 C. Diaconovich (coord.), *op. cit.*, Tomul III, Editura și Tiparul W. Krafft, Sibiu, 1904, p. 646.

5 Unul din cele mai complete studii care analizează opera statistică a lui G. Barițiu, prezentând mai multe informații din revista *Transilvania* este: Al. Bărbat, „Statistica în opera lui George Barițiu (I)", în *Revista de statistică*, anul XIII, nr. 12, decembrie 1964, pp. 50–61; Idem, „Statistica în opera lui George Barițiu (II)", în *Revista de statistică*, anul XIV, nr. 1, ianuarie 1965, pp. 42–57; Idem, „Statistica în opera lui George Barițiu (III)", în *Revista de statistică*, anul XIV, nr. 2, februarie 1965, pp. 48–54. Autorul analizează preocupările statistice ale lui Barițiu pe trei paliere: studii publicate înainte de 1848, în perioada 1848–1849 și după această perioadă. Pe noi ne-au interesat, în mod special, cele din ultima categorie.

6 Al. Bărbat, „Statistica în opera lui George Barițiu (I)", în *Revista de statistică*, anul XIII, nr. 12, decembrie 1964, pp. 51–52.

7 Idem, „Statistica în opera lui George Barițiu (II)", în *Revista de statistică*, anul XIV, nr. 1, ianuarie 1965, p. 48.

8 Ioan Bolovan, „Aspecte privind populația Transilvaniei între 1850 și 1910: schimbare, progres și/sau modernizare", în Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan (coord.), *Schimbare și devenire în istoria României*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2008, p. 615.

Demografia în revista *Transilvania*

În perioada 1900–1919 Asociațiunea a continuat să se ocupe de temele legate de demografie. Una din preocupările de bază se referă la evoluția populației din România, acest lucru este demonstrat de interesul revistei *Transilvania* în a publica date legate de recensămintele efectuate în Vechiul Regat. În articolul *Recensemêntul general al populațiunii regatului Român din decembre 1899*, se prezenta o scurtă istorie a procesului de recenzare efectuat în perioada 1859–1899. Informațiile publicate de periodicul Asociațiunii erau preluate din *Buletinul statistic al României*, seria a II-a, anul V, nr. 1, 1900–1901, subliniindu-se că datele erau parțiale. Deși se stabilise ca acest recensământ să se realizeze în perioada 1–10 decembrie 1899, datorită vremii nefavorabile a fost finalizat numai în 24 de județe și 19 capitale de județ, iar pentru restul data a fost prelungită. De exemplu, pentru București nici nu se știa când se încheiase. Chiar dacă avea multe tare, se considera că era mult mai bun decât precedentele, pentru că numărătoarea populației a fost mai apropiată de realitate. Imperfecțiunile demonstrau faptul că în viitor nu se mai putea lucra ca până la acea dată, iar autoritățile locale trebuiau să fie mai implicate în acest demers, ce urma să se realizeze în baza unei legi speciale.[9] Problemele legate de efectuarea recensământului sunt evidențiate și în cercetările mai recente. Rezultatele provizorii au fost publicate în *Monitorul Oficial*, în aprilie 1900, iar datele cu caracter definitiv au fost făcute publice de către Leonida Colescu abia în 1905.[10]

Din informațiile culese pentru întreaga țară în decembrie 1899, reieșea că în România erau 5.912.520[11] locuitori stabili, nefiind luați în calcul și flotanții. Se prezenta și o comparație cu anii anteriori când cifrele erau astfel prezentate: în 1859 numărul populației a fost de 3.864.848[12], la 1884 de 4.648.123, la 1889 de 5.038.342, iar în 1894 de 5.405.249.[13] Datele publicate în *Transilvania* sunt aceleași cu cele vehiculate de cercetătorii contemporani[14], ceea ce ne indică faptul că revista a ținut la veridicitatea informațiilor emise.

Densitatea României la nivel național era de 45 locuitori pe 1 km^2, ocupând locul 16 în Europa, dintr-un total de 24 de țări luate în considerare. România avea 71 comune urbane, din care 32 capitale de județ și 2908 comune rurale. Populația capitalelor de județ era de

---

9 „Recensemêntul general al populațiunii regatului Român din decembre 1899", în *Transilvania*, anul XXXI, 1900, nr. VII, pp. 185–187.

10 Ion Alexandrescu, *Recensămintele României. Mică Enciclopedie*, Editura Meronia, București, 2007, p. 16.

11 În urma prezentării datelor finale numărul populației României în 1889 a ajuns la 5.956.690. *Ibidem*, p. 16.

12 Datele prezentate pentru acest recensământ apar identic și în lucrarea: Vasile V. Dumitrescu, „Din istoria statisticii românești", în *Revista Română de Statistică*, anul XLVIII, 1999, nr. 9, p. 46.

13 „Recensemêntul general al populațiunii regatului Român din decembre 1899", în *Transilvania*, anul XXXI, 1900, nr. VII, pp. 187–188.

14 Ion Alexandrescu, *op.cit.*, p. 26.

948.257, a celorlalte orașe de 166.252, totalizând 1.114.508 locuitori, față de 4.798.012 locuitori din mediul rural. După sexe populația era împărțită astfel: 2.994.896 (50,7%) bărbați și 2.917.625 (49,3%) femei.[15] Ponderea mai mare a bărbaților era remarcată în puține state europene mai ales în cele meridionale. Necăsătoriți erau 55% din totalul populației, fiind plasați aici și copiii, căsătoriți 38,6%, văduvi 6,1%, divorțați 0,3%. Știutori de carte 17,3%, analfabeți 82,7%, din care bărbați 25,9% și femei 8,7%. Procentul de analfabeți tindea să scadă de la un recensământ la altul. După religie erau ortodocși 5.408.743 (91,5%), protestanți 168.276 (2,8%), mahomedani 43.740 (0,7%), de rit armean 6.598 (0,1%), mozaici 269.015 (4,6%), alte religii 16.148 (0,3%). Din totalul populației erau români 5.469.036 (92,5%), din care 769.833 (69,1%) locuiau în orașe, 4.699.293 (97,9%) în comunele rurale; supuși străini 171.063 (2,9%), din care 132.331 (11,9%) în orașe, 38.732 (0,8%) în comune rurale; nesupuși niciunei protecții (aici erau încadrați mai ales evreii) 272.421 (4,6%), din care 212.344 (19%) în orașe, 60.077 (1,3%) în comune rurale. Bucureștiul avea în 1899 282.071 locuitori, 146.140 bărbați și 135.931 femei (185.697 cetățeni români; 53.056 supuși străini și 43.318 nesupuși–majoritatea evrei). Locul al doilea era ocupat de Iași cu 78.067 locuitori, urmat de Galați cu 62.678, Brăila cu 58.392, Craiova cu 45.438, Ploiești cu 42.687, respectiv Botoșani cu 32.193 locuitori.[16] Aceste date, fiind parțiale, au fost ușor modificate în urma centralizării finalizate în anul 1905.[17] Putem remarca însă abundența informațiilor și faptul că recensământul a fost realizat pe baze moderne, luându-se în evidență o mulțime de aspecte legate de populație.

Datele recensământului efectuat în România în anul 1912 nu au fost publicate în *Transilvania*, în mare măsură pentru că informațiile parțiale au fost date publicității abia în anul 1914, iar cele finale în 1923.[18]

În organul oficial al Astrei s-au publicat și rezultatele recensămintelor efectuate în Ungaria. De exemplu, în anul 1902 se publica *Recensământul poporațiunii din regatul Ungariei la finea anului 1900*. Din datele acestuia reieșea că la finalul anului 1900 populația totală a țărilor din componența Ungariei, întinsă pe o suprafață de 324.851 km^2, era de 19.264.559 locuitori cu 1.790.768 mai mult ca în urmă cu 10 ani, rezultând o creștere procentuală de 10,3%. În acest articol se prezenta numărul civililor (19.122.340) și al militarilor (132.219), densitatea generală 59,4 de locuitori pe 1 km^2, după sexe (9.582.152

---

[15] Aceeași situație legată de ponderea mai mare a elementului masculin s-a remarcat și în Transilvania, recensămintele din 1900 și 1910 au înregistrat „superioritatea" bărbaților, ei reprezentând 50,4% din totalul populației. Ioan Bolovan, *Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918*, Editura Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, 2000, p. 220.

[16] „Recensemêntul general al populațiunii regatului Român din decembre 1899", în *Transilvania*, anul XXXI, 1900, nr. VII, pp. 188–191.

[17] Pentru o comparație cu datele finale ale acestui recensământ efectuat în România în 1899 vezi Ion Alexandrescu, *op. cit.*, pp. 28–40.

[18] *Ibidem*, p. 18. Din datele culese la 19 decembrie 1912 populația României se cifra la 7.248.061 locuitori, dintre care 5.918.928 (81,7%) erau rezidenți în comunele rurale și 1.329.133 (18,3%) în cele urbane. Densitatea era de 55 loc. pe 1 km^2. *Ibidem*, p. 43.

bărbați și 9.672.407 femei). După limbă se împărțeau în 8.742.301 maghiari cu evrei cu tot, respectiv cu cei care s-au declarat maghiari (scăzându-se numărul evreilor cifrat la 851.378, maghiarii ar fi fost 7.890.923); 2.799.479 români; 2.135.181 germani; 2.019.641 slovaci; 1.678.569 croați; 1.052.180 sârbi; 429.447 ruteni și 897.761 de altă naționalitate. Românii reprezentau în 1890 14,9% din populația țării, iar în 1900 14%. În ceea ce privește știința de carte, din totalul populației doar 9.596.383, adică 49,8%, beneficiau de aceste facultăți intelectuale. De asemenea, se prezenta și situația pe comitate în ceea ce privește numărul românilor în 1900.[19] Interesant este că în prezentarea datelor se fac dese comparații cu recensământul efectuat în anul 1890. Nu se vorbește însă de deznaționalizare și nici nu este analizat fenomenul descreșterii numărului de români și al creșterii celui al maghiarilor. Datele publicate se referă la populația întregii Ungarii, nedefalcându-se cele referitoare strict la Transilvania. Acest demers ar fi fost destul de dificil, chiar și în istoriografia actuală existând discuții aprinse privitoare la acest aspect. O amplă analiză în ceea ce privește spațiul teritorial-administrativ al Transilvaniei în perioada 1848–1914 este realizată de Ioan Bolovan, acesta prezentând pe larg și modul în care s-au realizat recensămintele în acest spațiu. Subliniază că cifrele redate de analiza sa se referă la fostul Mare Principat al Transilvaniei plus *Partium* pentru perioada 1848–1869 și Ardeal plus comitatul Sălaj pentru recensămintele din perioada 1880–1910.[20] Conform datelor culese între anii 1850–1910, populația Transilvaniei a fost următoarea: 1850 – 2.073.737; 1857 – 2.172.748; 1869 – 2.393.206; 1880 – 2.255.127; 1890 – 2.442.383; 1900 – 2.684.921; 1910 – 2.908.507.[21]

Informațiile legate de recensământul din 1910 nu au mai fost analizate de Asociațiune, cel mai probabil din dorința de a nu intra în polemică cu autoritățile maghiare.

O statistică interesantă publicată de Ioan F. Negruțiu în revista *Transilvania* s-a referit la situația culturală a românilor din Ungaria. Datele fuseseră prelucrate pe baza recensământului efectuat în anul 1900. I. F. Negruțiu a realizat mai multe tabele cu numărul locuitorilor români și procentul lor de alfabetizare. Din acestea rezulta că românii știau să citească și să scrie în comitatul Făgăraș în proporție de 36,4%, în Sibiu de 35,3%, în Caraș-Severin de 26,6%, în Târnava-Mare de 22,4%, în Brașov de 22%, în Alba-Inferioară de 20,6%.[22] Pentru a face o comparație cu datele mai noi, relevăm că în anul 1869 știau să scrie și să citească 311.847 locuitori, 13% din populație, iar în 1910 dispuneau de aceleași facultăți

---

19 „Recensământul poporațiunii din regatul Ungariei la finea anului 1900", în *Transilvania*, anul XXXIII, 1902, nr. III, pp. 101–104.

20 Ioan Bolovan, *op.cit.*, pp. 25–33.

21 *Ibidem*, p. 37. Pentru mai multe detalii legate de creșterea numărului populației Transilvaniei în perioada 1850–1900, referitoare la numărul așezărilor rurale și urbane, densitatea populației, sporul natural, structura etnică etc. vezi Ioan Bolovan, *op.cit.*, pp. 34–46; 197.

22 Ioan F. Negruțiu, „Date statistice referitoare la starea culturală a Românilor din municipiile locuite de Români", în *Transilvania*, anul XXXV, 1904, nr. III, p. 124.

823.053 de transilvăneni[23], aceste date referindu-se la populația întregii provincii, indiferent de apartenența etnică.

O statistică destul de interesantă a fost cea referitoare la numărul românilor din țările balcanice, realizată de Vasile Diamandi, membru al Societății geografice din București și profesor la școala comercială română din Salonic. V. Diamandi stabilea numărul familiilor românești, servindu-se în sondajul său de statisticile oficiale ale statelor în care locuiau aceștia. Din datele culese rezulta că în vialetul Monastir trăiau 196.370 de români, în Salonici 146.370; Cassava–19.800; Janina–129.010; Scutari–59.420; Adrianopol–20.000; Constantinopol–20.000; în celelalte vialete–150.000; prin urmare în Turcia europeană trăiau 720.970 români, în Tesalia și în Grecia 200.000; în Serbia 150.000 și în Bulgaria 110.000. Numărul total al românilor din țările balcanice se ridica la 1.180.970.[24] În ciuda faptului că putem pune la îndoială exactitatea acestor date, ele sunt de luat în seamă pentru a evidenția preocuparea Asociațiunii în ceea ce privește soarta tuturor românilor.

O altă contribuție referitoare la românii din spațiul balcanic a fost reprezentată de traducerea și publicarea articolului *Românii în Serbia*, semnat de Gustav Weigand. Autorul era de părere că în zona Dunării de jos, dacă se făcea abstracție de populația orașelor, întreaga zonă era românească, deși administrativ aparținea Ungariei, Serbiei, Bulgariei și României. Descria apoi mai multe sate românești, dar și mixte (locuite de germani, sârbi, români și maghiari). Autorul efectuase în vara anului 1898 o călătorie în aceste zone, identificând mai multe tipuri de sate: de munte (cu locuitori puțini), de coastă (medii), de șes (dens populate). Ocupația principală era agricultura și creșterea vitelor. Cerând informații de la funcționarii sârbi, privitoare la numărul românilor, afirma că numărul lor se putea estima între 150.000–180.000. În ciuda faptului că guvernul sârb făcea mari presiuni pentru sârbizarea românilor, rezultatele erau modeste. Tratând subiectul stabilirii românilor în Serbia, era de părere că acesta este greu de rezolvat. Românii din estul și sudul Serbiei erau originari din „Mica Valahie" (Oltenia), iar cei din Vest, așa numiții „ungureni" erau români din Banat. Motivul principal al emigrării din „Mica Valahie", la începutul secolului al XIX-lea, era găsit în asuprirea țăranilor din partea boierilor, mai ales după introducerea Regulamentului organic din 1831, în vreme ce Serbia, după luptele de eliberare de sub autoritatea otomană devenise o țară în care „domnea libertatea". După o statistică oficială, în anul 1857 numărul românilor din Serbia era cifrat la 104.343, dar de atunci numărul lor a crescut semnificativ.[25]

Prin intermediul organismelor sale Astra a încercat la începutul secolului al XX-lea să culeagă diverse date despre românii transilvăneni. După reorganizarea secțiunilor științifice, în anul 1900, secțiunea economică a aprobat un program de lucru în care prevedea printre altele: culegerea datelor statistice cu privire la starea economică a românilor din patrie și

[23] Ioan Bolovan, *op.cit.*, p. 235.

[24] „Cronica", în *Transilvania*, anul XL, 1909, nr. I, p. 48.

[25] Gustav Weigand, „Românii în Serbia", în *Transilvania*, anul XXXI, 1900, nr. V, pp. 105–112.

implicit a numărului lor.[26] Deși la început au fost adunate câteva date de către despărță-minte, întregul proces nu a reușit să fie finalizat. O altă întreprindere a fost lansarea inițiativei de alcătuire a *Dicționariului toponomastic-geografic al teritoriului locuit de Români în Ungaria și Transilvania*. Acesta trebuia să conțină date despre toate orașele, satele și cătunele unui comitat, iar din fiecare localitate trebuia să se adune date despre numărul românilor, confesiunea și ocupația lor, instituțiile culturale românești (biserici, școli, societăți, asociații), proprietatea asupra pământului, câți români au proprietate mai mare de 100 iugăre cadastrale etc.[27] În cele din urmă lucrarea a fost realizată de Silvestru Moldovan și Nicolae Togan, fiind finalizată în anul 1908 și publicată un an mai târziu sub titlul: *Dicționarul numirilor de localități cu poporațiune românească din Ungaria*, care din păcate nu a reușit să îndeplinească toate dezideratele anunțate anterior.[28] În anul 1913, Comitetul central al Astrei lua decizia de a realiza un recensământ al românilor știutori de carte din Ungaria, ce trebuia alcătuit cu ajutorul Consistoriilor bisericești și al băncilor.[29] Din păcate nu a mai fost realizat, în principal, din cauza izbucnirii războiului.

În perioada 1900–1919 Asociațiunea nu s-a oprit numai la evidențierea numărului de analfabeți în rândul românilor, ci a militat frecvent pentru eradicarea analfabetismului, organizând în această perioadă mai multe cursuri speciale de alfabetizare. În timpul primului război mondial a organizat astfel de cursuri și în rândul soldaților români răniți.[30]

După anul 1900 *Transilvania* a publicat mai multe studii monografice, acestea cuprinzând și date legate de populație. Cele mai însemnate monografii au fost dedicate comunelor și orașelor: Săliște[31], Densuși[32], Rășinari[33], Ilva-Mare[34], Șeghiște[35], Leheceni[36],

---

[26] „Procesul verbal luat în ședința secțiunii economice a Asociațiunii pentru literatura română, ținută în Sibiu la 19 Februarie n. 1902", în *Analele Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român*, 1902, nr. I, p. 14.

[27] „Dicționariul toponomastic-geografic al teritoriului locuit de Români în Ungaria și Transilvania", în *Analele Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român*, 1902, nr. IV, pp. 144–145.

[28] „Raportul secțiunii istorice a «Asociațiunii pentru literatura și cultura poporului roman» cătră ședința plenară a secțiunilor literar-științifice", în *Transilvania. Analele Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român*, anul XXXIX, 1908, nr. II, p. 140.

[29] „Proces verbal luat în ședința a doua a adunării generale ordinare a «Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român», ținută în Orăștie, la 15 Septemvrie nou 1913", în *Transilvania*, anul XLIV, 1913, nr. 6, p. 424.

[30] Daniel Gotia, „Din activitatea Astrei de sprijinire culturală a soldaților români în Primul război mondial", în Victor V. Grecu (coord.), *Filologie și istorie–Omagiu Marii Uniri–*, Societatea de științe filologice din România Filiala Sibiu, Sibiu, 1990, pp. 337–347.

[31] Ioan Lupaș, „Câteva pagini din trecutul comunei Săliște", în *Transilvania*, anul XXXIV, 1903, nr. II, pp. 53–71.

[32] B. Densușianu, „Densușiu", în *Transilvania*, anul XL, 1909, nr. II, pp. 85–93.

[33] Victor Păcală, „Din etnografia comunei Rășinari. Construcțiunea și întocmirea locuinței și a celorlalte clădiri economice", în *Transilvania*, anul XLI, 1910, nr. 3, pp. 57–84.

Romosul săsesc[37], Brașov[38]; zonelor: Bihor[39], Bran.[40] Dintre aceste contribuții doar câteva s-au referit și la numărul populației. De exemplu, populația comunei Şeghişte era apreciată la 30 septembrie 1910 ca având 580 de suflete, bărbați și femei. Aceştia locuiau în 101 case formând 101 familii. Casele erau construite, de regulă, spre stradă și aveau o singură „odaie", iar în spate o „tindă rece", unde era așezat cuptorul de pâine. Unele locuințe aveau lângă tindă și o cămară. Casele care se construiau în acel moment erau mult mai spațioase, cu ferestre mari, bine zidite, văruite și acoperite cu țiglă. Cele construite „din bătrâni" erau aproape toate scunde, cu ferestre mici și acoperite cu paie. Case cu două camere „abia sunt nouă". Toate casele erau construite din lemn de stejar, având fundația din piatră. Acoperite cu țiglă erau 19, iar cu șindrilă 12, restul fiind acoperite cu paie.[41] Ocupația de bază era agricultura, pomicultura și creșterea vitelor.

Analizându-i pe locuitorii comunei Leheceni se afirma că ei erau „cu excepțiunea ovreului cârciumar" toți români și locuiau în 99 case, formând 139 familii, ce numărau 500 de suflete. Nu știau să scrie și să citească decât 80, iar numărul nașterilor varia anual între 26 și 36, de asemenea și numărul morților varia tot în acest interval. Anual se încheiau 4 până la 6 căsătorii, iar „căsătoriile nelegiuite se schimbă între 10 și 14 în fiecare an". Comuna se afla în comitatul Bihor, pe malul drept al Crișului Negru.[42] Interesant de subliniat este că între cele două analize există diferențe, cea mai evidentă este legată de modul în care erau apreciate familiile, dacă în prima monografie numărul caselor indica și numărul familiilor, în cea de-a doua numărul caselor era mai mic decât cel al familiilor.

S-au publicat și monografii ale școlilor din Transilvania, acestea au prezentat, în general, date despre numărul elevilor care le frecventau, situația școlară, puține s-au referit și la populația comunei în care funcționau. Cea care a analizat școala din Tilișca a fost singura în care s-au publicat și informații demografice. Conform recensământului din anul 1910, în Tilișca erau 1990 de locuitori, fiind cu 20 mai puțini ca în anul 1900, absenți au fost 700 de persoane, cu 395 mai mulți ca în urmă cu 10 ani.[43] Numărul celor absenți se referă, cel mai probabil, la persoanele emigrate.

---

34 V. G. Borgovanu, „Material pentru monografia comunei Ilva-mare", în *Transilvania*, anul XLII, 1911, nr. 1, pp. 19–27.

35 Moise Popoviciu, „Monografia comunei Şeghişte", în *Transilvania*, anul XLII, 1911, nr. 3, pp. 205–231.

36 Idem, „Contribuiri la monografia comunei Leheceni", în *Transilvania*, anul XLII, 1911, nr. 6, pp. 509–530.

37 „Dări de seamă", în *Transilvania*, anul XLIV, 1913, nr. 3, pp. 179–180.

38 N. Petra-Petrescu, „Brașovul", în *Transilvania*, anul XXXVI, 1905, nr. VI, pp. 213–230.

39 Al. Crișanu, „Case românești din Bihor", în *Transilvania*, anul XLI, 1910, nr. 3, pp. 96–97.

40 I. Clinciu, „Din trecutul Branului.", în *Transilvania*, anul XLI, 1910, nr. 6, pp. 393–414.

41 Moise Popoviciu, „Monografia comunei Şeghişte", în *Transilvania*, anul XLII, 1911, nr. 3, p. 209.

42 Idem, „Contribuiri la monografia comunei Leheceni", în *Transilvania*, anul XLIII, 1912, nr. 6, p. 509.

43 „Monografia școalei greco-orientale române din Tilișca", în *Transilvania*, anul XLIII, 1912, nr. 1–2, p. 40.

Revista Asociațiunii a publicat și date referitoare la statistica românilor ardeleni pentru perioadele mai vechi. În cadrul seriilor de documente istorice publicate, mai ales înainte de 1900, s-au prezentat dese informații despre populația Transilvaniei și a Țărilor Române din secolele precedente. După anul 1900 au fost puține interpretări ale unor documente cu caracter demografic. Cele câteva articole publicate au avut ca subiect numărul românilor în secolul al XVIII-lea, fiind analizată conscripția episcopului Inocențiu Micu-Klein[44], dar și o amplă polemică iscată între Augustin Bunea și Il. Pușcariu.[45] Ultimii doi s-au contrat pe veridicitatea și autenticitatea statisticii realizate de episcopul Petru Pavel Aron în anul 1750, respectiv cea alcătuită de autorități în anul 1762. Polemica celor doi intelectuali a fost purtată pe parcursul mai multor numere ale revistei, demonstrând sensibilitatea subiectului.

Emigrația

O problemă destul de dezbătută în cadrul Asociațiunii a fost cea a emigrației. Începând cu debutul secolului al XX-lea, un mare număr de locuitori din Transilvania au plecat în SUA, acolo unde agricultura și industria aveau nevoie de forță de muncă datorită dezvoltării rapide a acestor sectoare. Fenomenul migraționist s-a datorat și faptului că Europa a trecut, la finalul secolului al XIX-lea și în prima parte a secolului următor, prin mai multe crize economice, iar agricultura europeană a pierdut lupta cu cea americană în ceea ce privește întâietatea exporturilor și a producției. Nici industria europeană nu mai era sigură de locul ei primordial în urma saltului realizat de cea americană.

Pentru a combate emigrarea românilor transilvăneni în SUA, Asociațiunea a lansat un concurs dotat cu un premiu de 100 coroane, ce urma să fie acordat celei mai bune lucrări scrise contra emigrării peste Ocean. Premiul a fost acordat lucrării *De ce să nu mergem în America?*, de Ioan Iosif Șchiopul[46], lucrare ulterior publicată în colecția *Biblioteca poporală a Asociațiunii*. Autorul a petrecut 8 luni peste Oceanul Atlantic descriind munca grea și necalificată a românilor de aici.[47] Broșura de 57 de pagini a fost scrisă cu scop educativ, dar avea și o puternică componentă propagandistică, militând împotriva emigrației și fiind

---

44 Nicolae Togan, „Cea mai veche statistică autentică a României ardelene", în *Transilvania*, anul XXXI, 1900, nr. II-III, pp. 41–42.

45 Augustin Bunea, „Statistica românilor din Transilvania în anul 1750, realizată de vicarul episcopesc Petru Aron", în *Transilvania*, anul XXXII, 1901, nr. IX, pp. 237–244; Il. Pușcariu, „Statistica românilor din Transilvania în anul 1762", în *Transilvania*, anul XXXIII, 1902, nr. I, p. 40; Augustin Bunea, „Statistica românilor din Transilvania în anul 1762", în *Transilvania*, anul XXXIII, 1902, nr. II, pp. 96–97; Il. Pușcariu, „La chestiunea statisticei românilor din Transilvania în 1762", în *Transilvania*, anul XXXIII, 1902, nr. III, pp. 130–133.

46 „Ședința a XIV-a a comitetului central, ținută la 4 Octomvrie 1913", în *Transilvania*, anul XLIV, 1913, nr. 6, p. 431.

47 Mihai Sofronie, *Aspecte ale Activității Asociațiunii transilvane (Astra) până la 1918*, Sibiu, 1996, p. 61.

dedicată tuturor celor care aveau de gând să părăsească Transilvania.[48] Important de menționat este faptul că din rândul emigranților ardeleni, pentru perioada 1899–1914, un procent aproape egal se îndrepta către SUA și România, restul emigrând în Germania și Rusia. După anul 1903 direcția principală de emigrație a fost America, în special datorită dezvoltării economice din această țară.[49] În perioada amintită au emigrat din Transilvania 228.987 persoane, din care 44.450 s-au reîntors. Spre România au plecat 102.200 persoane, iar spre America 111.785. În ceea ce privește structura etnică a emigranților transilvăneni aceasta a fost: 66,2%-români; 18,8%-maghiari; 14,5%-germani.[50] Ioan Bolovan susține că trebuie să privim datele cu atenție, pentru că există și un anumit număr de subînregistrare, de asemenea trebuie să ținem seamă de faptul că cifra se referea doar la cei plecați legal, cu pașaport, în vreme ce mulți nu aveau banii necesari sau se sustrăgeau serviciului militar fugind.[51] Astfel este ușor de explicat de ce Astra a luat în discuție problema emigrării românilor peste Oceanul Atlantic.

Revenind la lucrarea *De ce să nu mergem în America?*, chiar în introducere se preciza că autorul a mers în SUA pentru a vedea la fața locului viața românilor emigrați și a identifica motivele care au dus la acest lucru. Primii români care au ajuns pe pământ american veniseră în urmă cu 50–60 de ani, dar cei mai mulți au sosit după anul 1900. Șederea lor se limita la maximum 10–12 ani, fiind excepții cei care stăteau o perioadă de 15–20 de ani sau mai mult. Referindu-se la numărul românilor din SUA, I. I. Șchiopul era de părere că putea fi apreciat cu mare greutate. După socotelile lui, în anul 1913, aici erau aproximativ 100.000[52] de români ardeleni, din care aproximativ 70.000 intenționau să se întorcă, iar din cei 30.000 unii deveneau cetățeni americani. Unii dintre români își chemau și familia în noua patrie, în vreme ce alții, după ce ajungeau în noua țară, nu se mai gândeau la familie. I. I. Șchiopul identifica și zonele din care emigrau cei mai mulți transilvăneni, acestea fiind: Țara Oltului, zona Crișurilor, Munții Apuseni, Sătmar, Banat, Bihor, Mărginimea Sibiului și Târnava.[53] Mărginenii ar fi fost primii ardeleni care au ajuns în SUA, asta și datorită faptului că ei erau mai umblați și știutori de carte. Au fost urmați de bihoreni, mai neștiutori de carte și mai săraci. Analizând impactul emigrației în Transilvania, același Șchiopul aprecia că erau zone în care rămâneau în sate doar cei bogați, bătrânii, copiii și cei săraci, cei din urmă neavând bani pentru a putea pleca. Chiar dacă în ultimul timp nu se mai acordau așa de

---

48 Ioan Iosif Șchiopul, *Emigrarea în America. De ce să nu mergem în America. Scrisă de unul care a fost acolo*, Editura „Asociațiunii", Sibiu, 1914, pp. 54–55.

49 Ioan Bolovan, *op.cit.*, pp. 52–77.

50 *Ibidem*, pp. 69–70.

51 *Ibidem*, p. 57.

52 Comparând cifrele cu cele indicate recent, constatăm că I. I. Șciopul nu a fost departe de numărul românilor plecați peste Oceanul Atlantic.

53 Comitatele cu cel mai mare procent de emigranți au fost în ordine: Târnava Mare, Târnava Mică, Sibiu, Făgăraș, Alba de Jos, Brașov, Odorhei, Bistrița-Năsăud, Solnoc-Dobâca, celelalte comitate având un procent mult mai mic de emigranți: Trei Scaune, Turda-Arieș, Sălaj, Cluj, Hunedoara, Ciuc, Mureș-Turda. Ioan Bolovan, *op. cit.*, p. 63.

multe pașapoarte, acest lucru nu a dus la scăderea emigrației, ba din contră chiar a crescut numărul celor plecați, el nefiind cunoscut datorită plecărilor ilegale. Sărăcia era considerată cauza principală a emigrației. Aproape toți cei plecați în SUA erau fii de țărani, numai 1000 din cei aproximativ 100.000 de români cunoșteau și altă meserie în afara celei de plugar. Din cei 1000 nici 200 nu-și urmau meseria pe care o practicaseră acasă. Chiar dacă erau în majoritate țărani plugari ei nu puteau lucra în agricultură pentru că nu aveau bani de investit, de aceea munceau în fabrici, dar de multe ori din cauza nepriceperii se accidentau, asta și pentru că nu cunoșteau limba și erau puși la cele mai grele munci, de obicei și cele mai prost plătite.

În ceea ce privește condițiile de locuit se specifica că erau insalubre, într-o casă care putea adăposti o familie de 5–6 membri locuind 20–30 de români, care dormeau și câte 2–3 în pat, chiar și 10 în cameră. Erau îngrijiți de o menajeră care le făcea curat și mâncare. Din cauza acestor condiții, bolile se răspândeau ușor. Situația muncitorilor maghiari, slovaci și italieni nu era mai bună ca a românilor, în ceea ce-i privește pe maghiari, chiar mai rea. Referindu-se la vicii afirma că marea majoritate a celor ajunși în America cheltuia banii pe băutură.[54]

La finalul lucrării, autorul îi sfătuia pe cei care doreau să plece să se gândească la revenirea în țară și să nu-și uite obiceiurile și familia.[55] În ciuda faptului că analiza lui I. I. Șchiopul nu prezintă date precise despre numărul românilor transilvăneni emigrați, ea este de luat în seamă, fiind printre puținele lucrări de la începutul secolului al XX-lea ce tratează acest subiect. În ciuda caracterului propagandistic, prezentarea condițiilor de muncă și de locuire a românilor din SUA este și ea de analizat.

Și alte lucrări publicate în *Biblioteca poporală a Asociațiunii* au luat în discuție problema celor plecați în SUA. Dacă unele lucrări se legau de faptul că cei plecați se întorceau bolnavi și fără bani[56], în altele se evidențiau beneficiile aduse de cei plecați, ei întorcându-se cu bani pentru a-și plăti datoriile, dar și cu altă mentalitate. Marea majoritate și-a trimis copiii la studii, au intrat în cooperativele agricole și economice, au înființat societăți economice și și-au construit casele într-un stil modern.[57] Putem constata că fenomenul emigrării în SUA a fost în cele mai multe lucrări văzut ca o nereușită, chiar dacă s-au evidențiat și beneficiile aduse de românii care se întorceau din această țară a făgăduinței.

Deși a manifestat și a pus la punct o propagandă acidă împotriva emigrării românilor transilvăneni în SUA, acest lucru nu a împiedicat Asociațiunea să colaboreze cu cei stabiliți aici. De exemplu, s-a anunțat organizarea, în toamna anului 1906, a societății culturale a românilor emigrați în SUA. Era vorba de societatea „Ulpia Traiană" organizată în statul

---

[54] Ioan Iosif Șchiopul, *op. cit.*, pp. 4–57.

[55] *Ibidem*, p. 55.

[56] N. Iosif, *I. Sfaturi pentru popor cu învățături pentru lucrările economice*; R. Simu, *II. Prelegere despre „Asociațiune"*, Editura Asociațiunii, Sibiu, 1914, pp. 22–24.

[57] „Comuna «Viitorul»", în *Țara Noastră*, anul I, 1907, nr. 42, pp. 680–681.

Pennsylvania. Se menționa că societatea, prin statute, luase decizia ca în cazul în care va fi desființată, toată averea ei să fie donată Astrei.[58]

Nu numai către America au plecat transilvănenii după anul 1900, ci și spre România.[59] De asemenea, a avut loc și o migrație internă, explicată prin dorința de a găsi condiții mai bune de viață, libertate mai mare și ogoare mai fertile.[60] În ceea ce privește emigrația către România, Ioan Bolovan consideră că numărul persoanelor care au trecut în România legal s-a cifrat la 16.458 în 1912, 20.327 în 1913 și 26.536 în 1914.[61]

Informații despre membrii Asociațiunii decedați în timpul Marelui război

De-a lungul timpului Asociațiunea a prezentat frecvent numărul membrilor săi și modul în care acesta a crescut.[62] Odată cu izbucnirea primului război mondial a fost evidențiat numărul celor care au participat activ la conflagrație și din păcate au decedat.[63] Au fost publicate informații și despre situația învățătorilor mobilizați, sublinindu-se că nu se cunoșteau date exacte despre cei decedați.[64] În anul 1915 *Asociațiunea* a hotărât tipărirea unui album al „eroilor căzuți în lupta pentru tron și patrie" din rândul foștilor membri. În acest scop erau rugate familiile celor dispăruți să trimită o poză, indiferent ce fel de membri au fost, și câteva date despre ei.[65] Din păcate nu am identificat publicarea acestei lucrări până în 1919, ea rămânând doar în stadiul de proiect, în ciuda faptului că revista *Transilvania* a publicat în perioada 1914–1919 date despre membrii decedați în timpul războiului.

Decesele înregistrate în Transilvania ca urmare a Marelui război au fost analizate și de specialiștii în domeniul demografiei, Sorina Paula Bolovan și Ioan Bolovan prezentând evoluția deceselor înregistrate în perioada 1913–1918. În 1913 au fost consemnate 77.354 de decese, 1914 – 73.718, 1915 – 83.065, 1916 – 65.285, 1917 – 59.918, 1918 – 70.307. Numărul mai mic de decese din anii 1916 și 1917, deși anii de la mijlocul războiului, este explicată

---

58 „Știri", în *Țara Noastră*, anul I, 1907, nr. 11, p. 180.

59 Pentru mai multe detalii legate de numărul transilvănenilor (maghiari, secui, români, sași etc.) emigrați în România, vezi Ioan Bolovan, *op. cit.*, pp. 53–55.

60 Angela Băruță, Aurel Băruță, „Aspecte referitoare la recensămintele populației din Comitatul Alba Inferioară în cursul sec. al XIX-lea", în *Apulum*, tomul XXI, 1983, p. 239.

61 Sorina Paula Bolovan, Ioan Bolovan, „Mutații demografice în Transilvania în timpul primului război mondial", în *Studii și materiale de istorie modernă*, tomul XVIII, 2005, pp. 61–62; Pentru mai multe detalii privind factorii emigrării, condițiile social-economice și politice referitoare la emigrarea transilvănenilor în perioada 1850–1914, vezi Ioan Bolovan, *op. cit.*, pp. 52–77.

62 „Consemnarea membrilor «Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român»", în *Transilvania*, anul XLVI, 1915, nr. 7–12, pp. 178–207.

63 „Cronică", în *Transilvania*, anul XLVII, 1916, nr. 1–6, pp. 75–76; „Cronică", în *Transilvania*, anul XLVIII, 1917, nr. 1–6, pp. 92–93.

64 „Cronică", în *Transilvania*, anul XLVI, 1915, nr. 1–6, pp. 79–84.

65 „Apel către familiile membrilor «Asociațiunii» căzuți pe câmpul de luptă", în *Transilvania*, anul XLVI, 1915, nr. 1–6, p. 96.

prin „selecția naturală" ce s-a datorat primilor ani de conflict, iar numărul mai ridicat din ultimul an „beneficiază de aportul" bolilor care au circulat în acea perioadă, cum ar fi gripa spaniolă. Cifrele nu cuprind însă și numărul de soldați înrolați din Transilvania și decedați pe câmpurile de luptă, astfel că pierderile au fost mult mai însemnate pentru această provincie, decât ne arată cifrele oficiale.[66] Pentru a face o comparație cu anii premergători războiului prezentăm o informație publicată de *Țara Noastră*, din care reieșea că în anul 1904, în Transilvania decedaseră 77.923 persoane, iar a șasea parte dintre ei au fost români.[67] Acest fapt era pus pe seama condițiilor mult mai modeste din punct de vedere sanitar ale românilor. Considerăm că prezentarea datelor legate de numărul membrilor Asociațiunii dispăruți în prima conflagrație mondială poate ajuta la realizarea unui tablou cât mai complet referitor la numărul pierderilor umane suferite de Transilvania.

Concluzii

Chiar dacă nu și-a făcut un țel din tratarea problemelor demografice, Asociațiunea a fost totuși preocupată de acest fenomen. În acest sens au fost realizate de membrii săi mai multe statistici care s-au referit, în special, la numărul românilor ardeleni care știau să scrie și să citească.

Prezentarea datelor referitoare la recensămintele organizate în România și Ungaria demonstrează atenția pe care a acordat-o cea mai longevivă societate culturală a românilor din Transilvania pentru problema legată de demografie. Acuratețea datelor și faptul că nu au fost refuzate informațiile oferite de oficialitățile maghiare în ceea ce privește numărul românilor demonstrează înțelegerea situației și conștientizarea faptului că oricât de viciate ar fi fost, ele prezentau o situație de luat în seamă.

Emigrarea este și ea o problemă importantă luată în discuție de Astra, acest lucru fiind demonstrat și de faptul că decidenții au hotărât acordarea unui premiu special pentru analiza acestui fenomen. Chiar dacă emigrarea în SUA a fost tratată propagandistic, încercându-se cu orice preț stoparea acestui fenomen, el nu poate fi eludat și merită să fie tratat.

Deși studiul demografiei nu este un domeniu în care Asociațiunea s-a remarcat, încercările ei timide în sprijinul acestei științe, la începutul secolului XX, merită să fie cunoscute. De asemenea, datele prezentate în paginile revistei *Transilvania* și *Țara Noastră* pot fi folosite cu încredere de cercetătorii din domeniul demografiei, după cum reiese și din studiul nostru ele fiind de cele mai multe ori veridice.

---

66 Sorina Paula Bolova, Ioan Bolovan, *op. cit.*, pp. 64–65.

67 I. B., „Sfaturi doctoricești", în *Țara Noastră*, anul I, 1907, nr. 21, p. 347.

Regimentul 51 Infanterie Cluj

Hajnal PÁLLUKÁCS,
Anamaria-Alexandra POP

Abstract
Regarding the Romanian participation to World War I, the Romanian historiography focused mainly on the involvement of the Old Kingdom, paying somewhat less attention to the fate of the Romanians from Transylvania. At that time, part of Austro-Hungary, Transylvania did take part in the conflict, but alongside the Central Powers. Therefore, it was natural for the Hungarian political and military authorities to be concerned with how the Romanians would respond to the „call of the homeland".

In spite of this fact, the Romanian reaction to the mobilization orders exceeded the government's expectactions. After enlisting in the Austro-Hungarian army, the Romanian displayed loyalty, trust and respect for military regulations and oaths. Therefore, why did the Transylvanian Romanians participate in a war whose cause was alien to them? The present study attempts to answer this question by focusing on the 51st Infantry Regiment Cluj, which brought together many of the Romanians serving in the Austro-Hungarian Army.

Keywords: 51st Infantry Regiment Cluj, Austro-Hungary, World War I, Romania, Old Kingdom, Transylvania

Contextul european

Politica europeană după unificarea Imperiului German (1871) a fost marcată de marea personalitate a cancelarului Otto von Bismark. Acesta a încercat cu orice preț să protejeze statul nou constituit, să prevină constituirea oricărei alianțe îndreptate împotriva Germaniei, respectiv să izoleze Franța pentru ca aceasta să renunțe la planurile sale de revanșă pentru înfrângerea suferită în 1871.[1]

Prima asemenea alianță, care s-a dovedit un eșec o dată cu izbucnirea Războiului Ruso-Turc din 1877–1878, a fost Alianța celor Trei Împărați (1873) din care făcea parte Austro-Ungaria, Rusia și Germania. Pentru Bismark, contradicțiile ruso-austriece ridicau problema unei noi alianțe. El alege calea unei înțelegeri strânse cu Austro-Ungaria, semnând mai întâi Dubla Alianță în anul 1879. Ulterior în 1882 se constituia Tripla Alianță care reunea Imperiul German, Austro-Ungaria și Italia. În anul 1883 acestei alianțe i se alătura și Regatul României, cu al său suveran filogerman, Carol I.[2]

---

[1] Sorin Mitu, *Introducere în Istoria Europei Moderne (de la Războiul de Treizeci de Ani la prima conflagrație mondială),* Editura Accent, Cluj, 2002, p. 141.

[2] *Ibidem.*

Nu întâmplător am prezentat premisele constituirii primei alianțe europene deoarece rădăcinile Marelui Război se extind până la ea. Intriga acestuia o reprezintă anexarea Bosniei și Herțegovinei de către Austro-Ungaria în anul 1908, motiv pentru care Serbia își vede anihilată speranța unificării naționale.[3] Criza bosniacă, cum a fost denumită ulterior de istorici, va întări resentimentele naționalismului sârb și va determina Rusia să strângă și mai puternic legăturile din cadrul Triplei Înțelegeri.[4]

Dezvoltarea statelor naționale și a patriotismului ca sentiment de masă făcea ca toate țările să fie mai hotărâte ca niciodată să apere ceea ce ele defineau ca interese naționale fără să se gândească la costuri sau sacrificii. Așa se ajunge la atentatul de la Sarajevo (28 iunie 1914), în care Franz Ferdinand cade victimă gloanțelor unui student sârb, membru al unei societăți secrete, Gavrilo Pricip.[5]

Acesta a constituit pretextul pentru izbucnirea unui război la început continental, întrucât în mai puțin de o săptămână (28 iulie-3 august) s-au angrenat toate puterile europene: Austro-Ungaria, Germania, Franța și Rusia,[6] dar care se va transforma într-unul mondial la 1917, când Statele Unite ale Americii abandonează politica sa izolaționistă (doctrina Monroe) și se angajează în conflict de partea Antantei.[7] Când a încept războiul, Italia și România și-au declarat neutralitatea, iar apoi, în 1915, repectiv în 1916, cele două state au intrat în război de partea Antantei.

Transilvania în Primul Război Mondial

În ceea ce privește participarea românilor la Primul Război Mondial, istoriografia românească a abordat doar implicarea Vechiului Regat, românii din Transilvania nereprezentând un subiect destul de cercetat și valorificat. Însă Transilvania, aflându-se în acea perioadă în componența statului dualist austro-ungar, participă la conflict, alături de Puterile Centrale. Era firească îngrijorarea autorităților politice și militare maghiare în legătură cu modul cum vor răspunde românii la „apelul patriei". Cu toate acestea, reacția românilor la ordinele de mobilizare a fost peste așteptările guvernanților.[8] După înrolarea în armata austro-ungară, românii au dovedit loialitate, încredere și respect față de legile

---

3 *Ibidem.*

4 Tripla Înțelegere sau Antanta a fost cea de-a doua alianță care marchează Europa la începutul secolului al XX-lea. În 1893 Franța semnează o alianță defensivă cu Rusia, iar în 1904 acestora i se va alătura și Anglia. Primul pas al aderării acesteia este tratatul semnat cu Franța, și abia în 1907 cu Rusia.

5 Albert Jorcin, „Prolog la secolul nostru (1871–1918)" în François G. Dreyfus, *Istoria Universală*, vol. III, Univers Enciclopedic Gold, București, 2009, pp. 286–288.

6 *Ibidem*, p. 291.

7 *Ibidem*, pp. 333–334.

8 Ioan I. Șerban, „Românii în armata austro-ungară în anii primului război mondial", în *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica, 2–3 (1998–1999), p. 203.

militare și jurământul depus.[9] Aici se ridică întrebarea de ce au participat românii transilvăneni la un război a cărui cauză le-a fost străină?

Cel mai important argument, mai ales în ceea ce privește atitudinea țărănimii, ar fi conștiința datoriei tradiționale față de „bunul împărat”, care întruchipa în ochii omului simplu suprema autoritate, după Dumnezeu.[10] Alți istorici sunt de părere că loialismul dinastic s-a oprit în momentul formării regimului dualist, în 1867, întrucât elita românească a simțit că nu se mai putea adresa direct împăratului.[11] Acest lucru nu a schimbat însă mentalitatea tradițională unde „drăguțul de împărat” rămânea „tatăl bun și grijuliu” al acestora. Aici putem adăuga că armata era singura instituție din cadrul Imperiului Austro-Ungar care nu cataloga națiunea română ca fiind de „mâna a doua”.[12] Tratamentul românilor în armată era egal cu al celorlalți: maghiari, austrieci, germani. Convingerea că dincolo de sentimentele lor reale românii trebuie să răspundă la chemare era împărtășită și de o parte a intelectualilor. Participând la război ca ofițer de rezervă, Sextil Pușcariu scria: „Între toate sentimentele ce mă stăpâneau, unul singur domina: sentimentul datoriei. Rațiunea nu avea voie să vorbească”[13]. Aceeași atitudine o întâlnim și la Petre Nemoianu: „între sentimentul național și iubirea față de înaltul tron am ales-o pe cea din urmă”[14].

Un impact deosebit asupra celor aproape o jumătate de milion de români chemați sub arme în 1914 l-a avut apelul Partidului Național Român și intervenția episcopatului ortodox și a celui greco-catolic. Cei doi mitropoliți, ca de altfel și episcopii, au lansat circulare prin care li se cerea să răspundă mobilizării și să dea dovadă de loialitate față de împărat.[15]

Pentru societatea ardeleană, loială Casei de Viena, asasinarea prințului moștenitor a reprezentat un bun prilej pentru servirea împăratului, iar ostașii români plecați pe front nu se vedeau luptând pentru o cauză care nu le aparținea. Entuziasmul primelor săptămâni de război a fost determinat de convingerea soldaților români că sunt chemați să răzbune asasinarea arhiducelui Franz Ferdinand de la care așteptaseră „îmbunătățirea dreaptă a situației lor”.[16]

După statistica întocmită de „Astra”, în armata austro-ungară au fost încorporați un număr de 489.544 de români transilvăneni.[17] În intervalul 1 august 1914 – 1 noiembrie 1918 au fost chemați sub arme aproape un milion de transilvăneni (52,27% români, 27,75%

---

9 Liviu Maior, *Românii în armata habsburgică. Soldați și ofițeri uitați,* Editura Enciclopedică, București, 2004, p. 13.

10 Doru Radosav, *Arătarea împăratului,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, passim.

11 Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1600–1800). Societate rurală și mentalități colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, p. 341.

12 Liviu Maior, *op. cit.,* p. 7.

13 Sextil Pușcariu *apud.* Ioan I. Șerban, *op. cit.*, p. 204.

14 Petre Nemoianu *apud.* Ioan I. Șerban, *op. cit.*, p. 204.

15 Liviu Maior, *op. cit.,* p.172.

16 *Ibidem,* p. 175.

17 Ioan I. Șerban, *op. cit.,* p. 206.

maghiari, 9,44% germani, 10,52% alții), număr care raportat la populația Transilvaniei de 5.598.996 (conform recensământului din 1910) formează procentul celor ce au participat direct la operațiunile militare: 16,5%.[18] Aceștia au fost repartizați în doisprezece regimente de linie: 2 Brașov, 31 Sibiu, 33 Arad, 37 Oradea, 5 Satu-Mare, 43 Caransebeș, 50 Alba Iulia, 51 Cluj, 61 Timișoara, 62 Târgu Mureș, 63 Bistrița și 64 Orăștie și în șase regimente de honvezi: 21 Cluj, 22 Târgu Mureș, 23 Sibiu, 32 Dej, 4 Oradea și 12 Satu Mare.[19]

Înainte de a participa efectiv la război, celor ce s-au înrolat voluntar în armată li se pregătea un program de instruire în cadrul căruia accentul cădea pe învățarea mânuirii armelor. De asemenea, aceștia trebuiau să se obișnuiască cu terenul de război, cum să se ascundă în păduri, cum să se apere și cum avea să se desfășoare o bătălie.[20]

Regimentul 51 Cluj

Regimentul de infanterie 51 este cel mai vechi și cel dintâi înființat regiment de infanterie din Transilvania. Bazele lui s-au pus de către Leopold I la data de 31 octombrie 1702, când a semnat actul de înființare a regimentului „Hajdú" (haiduc) și l-a plasat sub conducerea colonelului Bagossy Pál. Începând din anul 1714, pentru lărgirea acestui regiment se vor face recrutări din întreaga Transilvanie.[21]

Înainte de a participa la bătăliile Primului Război Mondial, acesta s-a remarcat în războaiele din timpul Mariei Terezia, în războaiele împotriva turcilor, împotriva Prusiei și în cele împotriva lui Napoleon I.

Regimentul 51 a fost botezat cu numele „von Boroevic" după feldmareșalul armatei austro-ungare Svetozar Boroevic von Bojna care s-a remarcat îndeosebi în timpul Primului Război Mondial atât pe frontul rusesc coordonând ofensivele din orașul Przemysl (astăzi Polonia), cât și pe frontul italian unde pregătește faimoasa bătălie de la Piave.[22]

La comanda regimentului 51 s-a aflat de la debutul războiului colonelul Ludwig von Langendorf. Acest regiment este recunoscut din punct de vedere etnic drept un regiment româno-maghiar, deoarece în anul 1914 din soldații aflați în componența sa 72% erau români, 34% erau maghiari, iar restul de 4% reprezenta celelalte națiuni ale imperiului.[23]

În perioada dinaintea declanșării Primului Război Mondial, membrii Regimentului au fost recrutați îndeosebi din județele Cluj și Sălaj, iar cartierul general al regimentului s-a

---

[18] Liviu Maior, *op. cit.,* p. 178.

[19] Ioan I. Șerban, *op. cit.,* p.206.

[20] Arhivele Naționale Cluj-Napoca (în continuare DJCJAN), Fond VII *Scrisori din Primul Război Mondial,* numărul 531, fila 3.

[21] Lajos Deseő, Gyula Ardói (coord.), *Erdélyi ezredek a Világháborúban*, Editura Ardói irodalmi és könyvkiadó vállalat, Budapesta, 1940, p. 179.

[22] Michael S. Neiberg, *Warfare & society in Europe: 1898 to the present*, Routledge, New-York, 2004, p. 47.

[23] k.u.k. Infanterie/Infantry http://www.mlorenz.at/Bewaffnete_Macht/01_Infanterie/01_Infanterie_01.htm, data accesării: 4 decembrie 2013.

stabilit chiar în orașul Cluj unde se făceau și recrutările. După izbucnirea războiului, sediul central al Regimentului, împreună cu batalioanele II și III, se afla la Târgu Mureş; batalionul IV și batalionul suplimentar staționau în Cluj, iar batalionul I staționa în Domanovic, Bosnia.

În 1 august 1914, echipajul suplimentar al Batalionului I a depus jurământul în Cluj, iar a doua zi a pornit spre Bosnia. Restul batalioanelor a plecat spre nord și în 12 august, în preajma orașului Jezupol din Galiția, s-a regrupat Divizia 35 a Corpului XII, din care făcea parte și Regimentul 51, care, împreună cu Regimentul 50, forma Brigada 69.[24]

Datoria Corpului XII al armatei austro-ungare era una de apărare și de interceptare a inamicului, de aceea Regimentul 51 a fost activ pe mai multe fronturi în funcție de necesitate: întâi pe frontul rusesc, ulterior pe cel italian și, spre finalul războiului, pe câmpul de luptă francez. În funcție de datele de care dispunem până în prezent, în cele ce urmează vom prezenta evoluția Regimentului 51 pe toate cele trei fronturi: direcțiile urmate de trupele regimentului, principalele bătălii și consecințele lor.

Frontul rusesc

Botezul de foc al Regimentului 51 l-a reprezentat prima bătălie de la Liov (Zolociv, în Ucraina de azi) de lângă Złota-Lipa, din data de 26 august. Divizia 35 a pornit în jurul orei prânzului din poziția de pregătire de lângă Nowosiolka, direcția aripii de nord fiind Dunajów, coloana sudică a diviziei avea direcția Potoczna (la 5 km în direcția sud-est de Dunajów). Regimentul 51 este prezent pe aripa sudică a acestei coloane. Aceștia s-au întâlnit cu trupele rusești pe linia Złota-Lipa, obiectivul de atac al Regimentului 51 fiind Nestiuki, pe care au reușit să-l ocupe, dar au fost încercuiți și nevoiți să se retragă. În 3 septembrie, Regimentul se afla la nord de Liov, pe linia râului Wereszyca, de unde a trebuit să pornească din nou la atac–era necesară reconstruirea podurilor distruse în urma retragerii. În 8 septembrie, începu atacul general din linia Wereszyca. În ziua următoare au reușit să avanseze 6 km (două batalioane din Regimentul 51, aflate sub comanda maiorului Coscaria, au ajuns la marginea estică a pădurii Las Czulowski, aflată la Est de Piaski), iar în următoarele două zile au înaintat circa 10 km, în 10 septembrie ajungând la Serdyca, unde a și avut loc o bătălie, în urma căreia, învingător fiind, regimentul a mai avansat 8 km, dar cu preţul unor pierderi masive. O parte a regimentului aflată în Lesniowicze a fost atacată puternic de ruși, provocând retragerea trupelor austro-ungare la Mostki până la orele prânzului. Situația generală nu s-a îmbunătățit până la sfârșitul lunii septembrie, astfel că s-a ordonat retragerea pe linia Carpaților, după râul San. După efectuarea unor redistribuiri și transferuri, a reînceput înaintarea cu obiectivul de a-i angaja în Galiția pe ruși la începutul lunii octombrie.[25]

[24] *Ibidem*, p. 182.

[25] *Ibidem,* pp. 183–184.

În cadrul acestor atacuri, Regimentul 51 a obținut victorii în bătălia Sambor-Chyrów-Przemyśl, însă operațiunile au durat până la sfârșitul lunii și și-au spus cuvântul asupra Regimentului. A fost nevoie de întăriri, iar în acest sens pe frontul din Galiția a fost trimis batalionul IV având în componență 774 persoane.[26]

La începutul lunii noiembrie 1914, Regimentul 51, împreună cu întreaga armată, a părăsit Galiția. Întâi s-a oprit în Medzilaborce (în Slovacia de azi), iar de aici au fost transportați feroviar în Polonia rusească ajungând într-un final în Lassowitz. Deplasarea armatei a devenit necesară datorită trecerii în forță a Vistulei de către ruși din Varșovia în Iwangorod, unde se părea că doreau lansarea unei bătălii decisive–acest atac se dorea a fi contracarat cu un contraatac.[27]

Regimentul 51 s-a impus pe acest câmp de bătălie în 20 noiembrie, sub comandament german, cu un atac reușit, ocupând Wiklow-ul și capturând 700 prizonieri. După acest succes, trei trupe ale Regimentului 51 au asigurat punctele de trecere peste Warta în timp ce restul regimentului a pornit urmărirea în direcție estică. Aici se va înregistra și o înfrângere, deoarece a ajuns mai repede decât restul trupelor, a rămas fără acoperire pe lateral și în spate, iar rușii, profitând de această slăbiciune, l-au atacat cu trei batalioane din spate. Bătălia s-a soldat cu pierderi mari, rămânând active doar șapte trupe, astfel că s-a ordonat retragerea artileriei. În data de 25 noiembrie și-au sporit personalul cu 439 militari, fiind trimise aici batalioanele de rezervă 6 și 7.[28]

Până în a doua parte a lunii decembrie 1914 au avut loc doar acțiuni defensive, dar începând cu a doua jumătate a lunii trupele austro-ungare împreună cu cele germane au reușit să traverseze linia râului Pilica, iar pe 30 decembrie au atacat împreună înălțimea Madziera și cu prețul unor mari pierderi a reușit să avanseze linia de atac cu circa 600 pași. După Anul Nou 1915 frontul a încremenit din cauza bătăliilor grele de iarnă. Începând cu februarie 1915 armata a trebuit readusă în Carpați.[29]

În cadrul bătăliilor de uzură nu s-a produs nimic spectaculos până în 2 mai, odată cu ofensiva care a urmat penetrării în Gorlice.[30]

În 17 iulie 1915, rușii au ordonat brusc retragerea, astfel că s-a decis urmărirea lor. Urmărirea s-a oprit în apropierea Vistulei, unde corpului XII al armatei i-a stat în cale Iwangorod-ul. Pentru atacarea acestuia s-a dezvoltat un plan amănunțit în care Regimentului 51 i s-a oferit un rol important: atacul, plănuit în trei faze:[31] prima fază avea să se desfășoare în data de 1 august și trebuia să pătrundă linia mai largă a capului de pod de către trupele aflate la nord de Slowiki Nowe;[32] în 3 august trebuiau ocupate acele părți ale

---

26 *Ibidem,* p. 184.

27 *Ibidem.*

28 *Ibidem,* p. 184–185.

29 *Ibidem,* p. 185.

30 *Ibidem.*

31 *Ibidem,* p. 186.

32 *Ibidem.*

liniei de front care erau încă al rușilor;[33] a treia fază implica atacul asupra celor două fortificații din beton care încercuiau Iwangorodul și care aveau ca scop anti-bombardamentul.[34] Grupul de înaintare, respectiv Regimentele 50 și 51 trebuia însă, într-o primă fază, să ocupe Slowiki Nowe și punctul de altitudine 122, aflat la est de acesta, după care trebuia să disloce pozițiile inamice în direcție sudică.[35]

În dimineața zilei de 1 august 1915 a început pregătirea artileriei. La ora 9:00 a pornit atacul infanteriei–primul atac asupra punctului 122 a avut succes – la ora 15:00, împreună cu ajutorul regimentului de infanterie al diviziei de cavalerie 9, Regimentele 51 și 31 au ocupat punctele din pădurea dintre Bakowiec și Słowiki Nowe – spre seară se părea deja că Divizia 35 și-a îndeplinit misiunea. A capturat 2000 prizonieri, 8 arme, 10 mitraliere și a ajuns în posesia multor provizii, din care Regimentul 51 a capturat mai multe sute de prizonieri, 7 arme și 4 mitraliere.[36]

Batalionul IV al Regimentului 51, în data de 4 august, îndeplinind funcția de detașament de urmărire și recunoaștere, a ajuns până la Vistula. Întreaga Divizie 35 a traversat în data de 8 august podul construit în grabă și a continuat urmărirea în ziua de 10 august, însă a întâmpinat rezistență puternică în stațiile dintre Jedlanka-Gozd. Pe tot parcursul zilei s-au purtat bătălii cu rușii, în după-masa aceleiași zile inițiativa de înaintare a batalionului V s-a dovedit a fi un succes, aceștia reușind să atace și să ocupe Jedlanka. Succesul regimentului a adus cu sine o turnură favorabilă pentru trupele germane care luptau în apropiere. În după-masa zilei de 12 august au pornit din nou un atac, care a ținut până în zorii celei de-a doua zi, regimentul reușind să se apropie la 800 de pași de stațiile rusești din Poplawy. În următoarea zi, Regimentul a reușit să ocupe dealul 168, aflat la nord-est de Krzewice, captura înregistrată a fost de 500 prizonieri, 3 mitraliere și multe articole militare.[37]

În zorii zilei de 15 august, rușii s-au retras din nou și de data asta au traversat Bugul–batalioanele austro-ungare au reușit să se apropie de Klepawecz, aflat pe malul Bugului, dar nu au reușit să continue înaintarea. Traversarea Bugului cu ajutorul bărcilor a avut loc în 19 august, sub protecția focului de artilerie – bătălia s-a încheiat prin retragerea rușilor în Gola în zorii zilei de 21 august, dar aici au opus rezistență atacurilor. În noaptea spre 22 august regimentul 51 a inițiat avansarea către sat, la ora 4 dimineața au reușit să intre în sat, de unde au pornit atacul împotriva unei stații rusești aflate la est, pe care au reușit să o ocupe până în după-masa zilei respective, capturând împreună cu cei din Regimentul 64 în total 800 de prizonieri.[38]

În 7 septembrie 1915, trei batalioane din Regimentul 51 au fost nevoite să execute un atac prin învăluire într-o pădure mlăștinoasă (de menționat că până în acea seară au avansat

[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem,* pp. 186–187.
[37] *Ibidem*, p. 187.
[38] *Ibidem*, p. 188.

doar 6 km), după care a trebuit să aştepte până s-a improvizat un drum cu ajutorul buştenilor prin intermediul căruia caii puteau să urmeze detaşamentul. În 21 septembrie, Regimentul 51 a capturat 100 de prizonieri, reuşindu-le atacul efectuat printr-o pădure la nord-est de Derenaja, iar armatele ruseşti au început retragerea din 23 septembrie, ajungând până în dreptul râului Sczara, înainte de a intra în Baranowicze, iar aici s-au oprit.[39]

În această perioadă, frontul care se întindea de la Marea Nordică până în România s-a rupt în două din cauza terenului mlăştinos, unde era imposibil ca vreo armată să treacă – la sud de mlaştină, în Wolhynia şi Galiţia, se aflau trupele austro-ungare, iar la nord cele germane (inclusiv Corpul XII – un an jumătate sub comanda germanilor). În data de 20 octombrie a început bătălia de la Baranowicze: ruşii au atacat divizia 35 cu mare putere şi au reuşit penetrarea liniei ţinute de Regimentul 50, situaţie primejdioasă pentru restul regimentelor; a doua zi, divizia 35 după o jumătate de oră de foc de artilerie pregătitor, a pornit la atac şi a reuşit să reocupe întreaga linie de front până la 2:30 după-masa.[40]

Referitor la atmosfera de pe frontul galiţian, unul dintre soldaţii transilvăneni, Ştefănuţ Todor, scrie celor de acasă la data de 3 noiembrie 1915 că: „ducem o viaţă tare grea şi ţi-aş fi trimis cărţi mai des dar nu apuc că atâta slujbă avem de nu avem odihnă nici zi nici noapte, şi nici mâncare nu căpătăm numai o dată în 24 de ore."[41]

Aproximativ simultan cu această dată au început pregătirile pentru iarnă. Divizia 35 a fost înlocuită cu trupe germane şi plasată pe o altă secţiune a frontului: 25 octombrie la Minitschi, iar din 5 noiembrie la est de Worontscha, pe linia Serwec-ului–datorită înaintării victorioase din vara anului trecut, cei din Regimentul 51 au rămas în fruntea liniei până în iulie 1916.[42]

În vara anului 1916 la Luck, a pornit ofensiva Brussilow – atunci şi pe frontul Corpului XII au fost atacuri puternice, în 25 iunie, Regimentul 51 a avut misiunea de a distruge drumurile prin care inamicii se puteau apropia – care s-a soldat cu distrugerea a trei poduri.[43]

La începutul lunii iulie în 1916 au fost iniţiate atacuri ruseşti şi pe linia de front atribuită corpului XII, care se afla în tranşeele de pe lângă râul Servecz, de la Koldyczewa până la Servecz, dar în seara zilei de 8 iulie, bătălia de la Baranowicze s-a sfârşit. Regimentul 51 a avut un mare aport la victoria obţinută, Corpul XII reuşind să menţină linia frontului pe tot parcursul lunii iulie.[44]

Acest itinerariu este confirmat de corespondenţa unui soldat transilvănean încadrat în Regimentul 51. Sfară Augustin scrie frecvent scrisori familiei sale, fapt care ne permite reconstituirea drumului parcurs de regiment. În septembrie 1914, regimentul staţiona la

---

39 *Ibidem*, pp. 188–189.
40 *Ibidem*, p. 189.
41 DJCJAN, Fond *VII Scrisori din Primul Război Mondial,* numărul 533, fila 8.
42 Lajos Deseő, Gyula Ardói (coord.), *op. cit.*, p. 189.
43 *Ibidem*, p. 190.
44 *Ibidem*.

Cluj.[45] În luna ianuarie 1915, acesta scria părinților săi că „am mers până la locul unde am fost repartizat 4 zile și 4 nopți cu trenul și pe jos încă 350 km", ajungând „undeva în apropierea capitalei Poloniei".[46]

„Pe câmpul de luptă așa mi-e de bine, nici nu știu dară că sunt în bătălie. Mi mai bine ca și când am fost în Cluj"[47] scrie celor de acasă despre starea lui în Polonia rusească în luna mai 1915.[48] Dar, tot din cele scrise de el, se observă că în luna august lucrurile se agravează, nemaiavând timp nici a scrie vești celor de acasă.[49] Regimentul staționa acum lângă Vistula în Iwangorod: „sunt în Ivangol, în țara rusului și sunt lovit la piciorul stâng în șold de două gloanțe."[50] O lună mai târziu, scrisorile sale sunt datate la Paradubitr, Barraaken, „în țara cehului"[51], explicând celor de acasă că se fac deja 8 luni de când a fost „între gloanțe… ca și cum aruncă omul grăunțe când le seamănă".[52] Sfârșitul anului 1915 și prima lună a anului 1916 o va petrece la Praga.[53] Pentru anii 1916–1918, arhivele nu conțin prea multe detalii, aceasta pentru că situația de pe frontul rusesc se va complica o dată cu intrarea României în război.

Frontul italian

La sfârșitul lunii mai 1917, Divizia 35 a ajuns să fie trimisă în a X-a bătălie de la Isonzo, care a început în data de 23 mai și s-a terminat la sfârșitul lunii, în data de 28. Aceasta a surclasat cele 9 bătălii care au avut loc acolo înainte, italienii nu au reușit să avanseze mai mult de 1–2 km, până la Medeazza. S-a luat totuși decizia de a riposta cu un contraatac pentru a-i împinge înapoi. Această misiune le-a fost încredințată trupelor din Corpul XII, din care făcea parte Divizia 35 și, implicit, Regimentul 51. În 4 iunie o trupă de asalt din care făcea parte și Batalionul III al Regimentului 51 a reușit să recâștige vechile poziții, respectiv linia Jamiano-S. Giovanni-Flondar. Corpul XXII și-a îndeplinit misiunea cu succes, reușind să recâștige poziția de pe linia de front Hermada și să captureze 10 mii de prizonieri din armata italiană.[54]

Capacitatea de rezistență a italienilor a fost descrisă de un soldat român astfel: „Trupele (noastre) au înaintat până la râul Isonzo, distanță de 3–4 km. Pierderile suferite de italieni erau de 20–25.000 de oameni, dar au întâmpinat o rezistență extraordinar de dârză, [...]

45 DJCJAN, Fond VII *Scrisori ale soldaților din Primul Război Mondial,* Numărul 531, fila 1.
46 *Ibidem,* fila 35.
47 *Ibidem,* fila 54.
48 *Ibidem,* fila 64.
49 *Ibidem,* fila 77.
50 *Ibidem,* fila 99.
51 *Ibidem,* fila 102.
52 *Ibidem,* fila 134.
53 *Ibidem,* fila 149.
54 Lajos Deseő, Gyula Ardói (coord.), *op. cit*, p. 191.

pășind chiar la o contraofensivă. Zile întregi au fost cadavre în Val Valone, pentru a fi înmormântate, iar austriecii au pierdut și ei mulți oameni."[55]

În cea de-a XI-a bătălie de la Isonzo (17–19 august 1917), Regimentului 51 i-a fost încredințată o secțiune de un km de front în valea de la Brestovica, dar din cauza poziționării nefericite, italienii au reușit să împingă linia la sud de Kostanjevica, prin Selon, până la înălțimea Stara Lokwa, la sud de această poziție, în valea Brestovica de o adâncime de 150 m, italienii au reușit să penetreze linia asigurată de Regimentul 51, ajungând aproape de cartierul general al regimentului. Armata italiană a atacat continuu timp de o săptămână, totuși, cu atacurile care au durat până în 25 august, italienii nu au reușit decât o devansare de circa 800 pași a primei linii a inamicului lor. Contraatacul efectuat în data de 4–5 septembrie în direcția Flondar le-a asigurat o victorie trupelor din care făcea parte și Batalionul VI al Regimentului 51. Un ultim aport important al Regimentului 51 se remarcă în cazul ofensivei de pătrundere în Tolmein (24 octombrie 1917); după această bătălie, Regimentul a fost trecut în rezervă.[56]

Pe frontul de vest

Divizia 35 a înlocuit pe frontul de vest divizia germană de pe înălțimea Combres, la vest de Dompierre. În această perioadă de sfârșit a războiului a avut loc o bătălie importantă pe câmpul de luptă german-francez: bătălia de la St. Mihiel. Misiunea diviziei 35 era de a-și proteja și menține poziția–în pădurea dintre Vaux les Palameix și Seuzey, la circa 18 km de Verdun. Atât francezii, cât și americanii au înaintat cu prudență. După această bătălie, regimentul a ajuns să intre din nou în rezervă–în data de 1 noiembrie poziția regimentului 51 a fost preluată de trupe germane și după numai o zi au pornit spre casă. Au ajuns în Cluj în data de 6 decembrie 1917, primind ordin de demobilizare.[57]

Batalionul I al Regimentului 51, staționat în Bosnia

La data mobilizării parțiale (26 iulie 1914), batalionul era în Domanovica, de aici, în 31 iulie s-a deplasat în Mostar, unde a fost legat de brigada de munte 1. În data de 5 august a ajuns și batalionul suplimentar trimis din Cluj, în Ilidze.

Batalionul Regimentului 51 a trecut botezul de foc încă din data de 15 august 1914, când trebuia să atace muntele Crni vrh, misiune care a fost îndeplinită cu succes. După aceea au urmat multe bătălii sângeroase, dintre care sunt menționate următoarele: cea din data de 20 august de pe înălțimile din estul râului Lim, între Priboj și Visegrad; atacul din data de 8

---

55 Coriolan Bălan, „Amintiri în Marele Război în memoria bănățeană 1914–1919", în Valeriu Leu, Nicolae Bocșan (coord.), *Marele Război în memorialistica bănățeană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 205.

56 Lajos Deseő, Gyula Ardói (coord.), *op. cit.*, pp. 191–193.

57 *Ibidem*, pp. 194–195.

septembrie împotriva Kosutnja stopara; atacul din data de 14 septembrie împotriva Rozanj; atacul din 20–21 septembrie împotriva Jagodnja.[58]

După campania eşuată din Serbia, batalionul a ajuns pe câmpul de luptă italian unde au luptat în toate bătăliile Regimentului 51. În primăvara anului 1916 îi găsim luând parte la ofensiva din Tirolul de Sud, luptând la nord de Brenta. În data de 10 noiembrie 1917 batalionul se afla pe poziție între Monte Dorole și Astico, iar în 22 decembrie ia parte în încercarea de recucerire a Mt. di Val Bella.[59]

Odată cu reorganizarea din martie 1918 au fost desființate batalioanele independente și, începând din acea dată, Batalionul I al Regimentului 51 a format, împreună cu Batalioanele IV și V ai Regimentului de infanterie 62, Regimentul de infanterie 128.[60]

Viața socială

„Astra" a realizat în urma războiului o statistică a principalelor „pagube" produse populației românești în urma Marelui Război.[61] Dintre acestea notăm că numărul victimelor pe câmpul de luptă a fost de 41.739, iar cei morți în temnițe, spitale și în pribegie a fost de 11.275, însă remarcăm și un număr de 29.839 de dispăruți.[62]

Starea generală a armatei din punct de vedere al bugetului era precară, lipsurile erau resimțite la toate nivelurile, dar mai ales în ce privește înzestrarea cu arme.

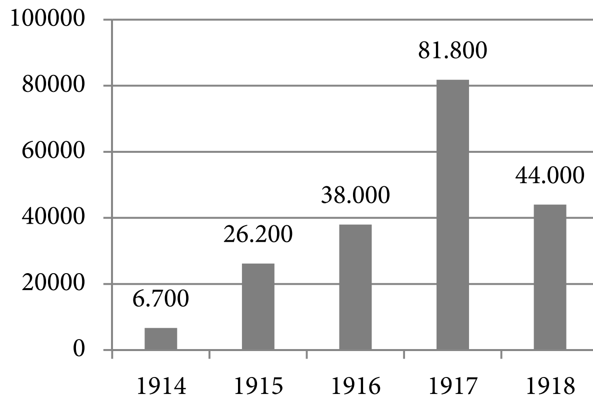


Fig. 1. Evoluția dezertărilor românilor transilvăneni din rândul armatei austro-ungare

---

[58] *Ibidem*, pp. 195–196.

[59] *Ibidem*.

[60] *Ibidem*.

[61] T.V. Păcățeanu, „Jerfele românilor din Ardeal, Banat, Crișana, Sătmar și Maramureș aduse în răsboiul modial din anii 1914–1918", în *Transilvania,* LIV, nr. 1–2, ianuarie-februarie 1923, p. 32.

[62] *Ibidem,* p. 51.

Austro-Ungaria a cheltuit pentru armată cel mai puțin comparativ cu celelalte puteri, având un buget militar chiar mai mic decât al Italiei.[63] De aceea înzestrarea era insuficientă, iar serviciile de intendență, cele sanitare sub orice critică.[64]

Realitățile frontului au fost surprinse și de către scriitorul ardelean Liviu Rebreanu în al său roman „Pădurea Spânzuraților". Dincolo de aspectele de stil literar, perspectiva autorului nu este întru totul lipsită de adevăr istoric. Problema naționalistă, care se amplifică după intrarea României în război împotriva Puterilor Centrale, a reprezentat una din principalele îngrijorări ale autorităților. De acum problema dezertărilor se va acutiza.[65] Un rol aparte în această problemă o va constitui moartea împăratului Franz Iosif în noiembrie 1916 care va amplifica numărul dezertărilor.[66] Mulți dintre cei care au ales această cale se considerau eliberați de jurământul pe care-l depuseseră față de împărat, iar alții aveau să dezerteze din dorința de a-și salva viața.[67]

Anul	**Numărul dezertărilor***
1914	6.700
1915	26.200
1916	38.000
1917	81.800
1918	44.000

Se apreciază că numai în 1915, numărul tinerilor români apți pentru serviciul militar care au trecut Carpații în Regatul României a fost de peste 26.000, adăugându-se alte zeci de mii care au însoțit armata română în 1916, în timpul retragerii din Transilvania.[68] Fenomenul voluntariatului s-a amplificat în săptămânile următoare intrării României în război, din cei aproximativ 120.000 de prizonieri, conform datelor rusești, aproape 40.000 au cerut înrolarea în armata română. Numai în intervalul august-septembrie 1916 autoritățile rusești au primit 3.500 de cereri de încadrare în unitățile speciale care să lupte alături de trupele române.[69] Astfel, numărul total al ardelenilor care vor sluji în armata română în anii 1916–1918 se ridică la cifra de 100.000.[70]

Alarmate de aceste acțiuni, autoritățile au recurs la măsuri de o extremă duritate. Regimentele cu o componență majoritar românească au fost redistribuite în scopul

63 Liviu Maior, *op. cit.,* p. 181.
64 *Ibidem*.
65 Liviu Rebreanu, *„Pădurea Spânzuraților",* Editura Jurnalul Național, București, 2010, passim.
66 Liviu Maior, *op. cit.,* p. 10.
67 *Ibidem,* p. 183.
* Cifrele au fost preluate din Liviu Maior, *op. cit.*, p. 183.
68 Ioan I. Șerban, *op. cit.,* p. 209.
69 Liviu Maior, *op. cit.,* p. 184.
70 Ioan I. Șerban, *op. cit.,* p. 209.

îndepărtării lor de zonele etnice din care proveneau soldații, majoritatea ajungând pe frontul italian.[71] Curțile marțiale au pronunțat numeroase condamnări nu numai împotriva celor care se împotriveau încorporării în armată sau a dezertorilor[72], ci și împotriva românilor acuzați că îndeamnă la nesupunere.[73] Un exemplu concret din cea de-a doua categorie, de victime civile, îl identificăm în cazul lui Andrei Alexandru, un învățător din comuna Ilenbac care este acuzat de următoarea crimă: „călcarea îndatoririlor sale de serviciu" întrucât acesta ar fi îndemnat, după intrarea României în război, „ca sătenii să nu lupte contra fraților lor de sânge, ci să dezerteze în armata românească, iar dacă nici asta nu reușesc, să se împuște ei înșiși în mâna stângă ori în piciorul stâng ca să devină neapți de luptă".[74] De asemenea, au fost ridicate silnic de la domiciliu și trimise dincolo de Szolnok 8.500–10.000 de persoane, majoritatea la muncă în mine și fabrici.[75]

Pe fondul acestor probleme și atitudini sentimentul datoriei față de tron și patrie s-a erodat continuu. La aceasta mai adăugăm și demoralizarea trupelor cauzate de înfrângerile și pierderile umane de pe fronturi, următoarele exemple fiind grăitoare în acest sens: Regimentul 51 (din efectivul de 4000 de oameni după primele două luni de război pierde circa 3400 de oameni)[76], respectiv Regimentul 23 honvezi – unde se afla și Tăzlăuanu – (din cei 3500 soldați se mai aflau pe câmpul de luptă 170 până la sfârșitul lunii noiembrie).[77] Pe lângă ororile războiului, soldații români aflați pe front s-au confruntat permanent cu tratamentul umilitor la care îi supuneau ofițerii. Spune Nemoianu că din pricina acestora, „între ofițerime și soldați era o adevărată prăpastie și o ură de moarte. Legatul de stâlp, foamea, serviciul permanent de santinelă erau pedepsele cele mai ușoare".[78]

Ce se poate observa în atitudinea românilor după intrarea Statelor Unite în Război? Majoritatea celor înrolați porniseră de la premisa că va fi un război scurt purtat doar împotriva Serbiei, principalul inamic al monarhiei austro-ungare. Devotamentul românilor în aceste lupte a fost remarcat de la bun început, iar dacă la acestea adăugăm și loialismul dinastic, putem explica entuziasmul soldaților români în primele bătălii.[79] Dar o dată ce acest conflict a luat proporții a devenit tot mai clar că Imperiul austro-ungar nu putea ieși neștirbit din război. Două evenimente vor întări această credință: intrarea României în război în anul 1916 și implicarea Statelor Unite ale Americii în anul 1917. „Cu intrarea S.U.A. în război, soarele nostru strălucește din nou pe cer. Soarta războiului este pecetluită. Chestiune de timp. Eu pot judeca mai bine lucrurile. Hrana este pe sfârșite iar cu muniția

[71] *Ibidem,* p. 203.

[72] Liviu Maior, *op. cit.,* p. 187.

[73] Ioan. I. Șerban, *op. cit.,* p. 209.

[74] Informațiuni, „Pentru trădare de neam" în *Românul,* anul IV, nr. 220, 14/17 octombrie 1914, p. 4.

[75] Ioan I. Șerban, *op. cit.,* p. 211.

[76] *Ibidem,* p. 210.

[77] Liviu Maior, *op. cit.,* p. 182.

[78] Petre Nemoianu *apud* Ioan I. Șerban, *op. cit.,* p. 211.

[79] Răsboiu. „Bilanțul săptămânii" în *Românul,* anul IV, numărul 242, 2/5 noiembrie 1914, p. 4.

stăm prost, ca și cu echipamentul."[80] Acestea sunt cuvintele de încurajare ale unui colonel al armatei austro-ungare către un soldat român.

Soldatul transilvănean Cristian Găvrilă scrie acasă o scrisoare în care printre salutări și urări de bine inserează următoarea idee: „tare-mi pare urât aici că nimeni nu vorbește limba română ci numai pe cea nemțească".[81] Acest pasaj este sugestiv și ne confirmă ceea ce știm deja, anume că limba de comandă în Armata comună (*k.u.k. Armee*, Armata imperială și regală) era limba germană. Dar s-a acordat și dreptul de a folosi limba pe care o vorbeau majoritatea soldaților din regiment. Astfel s-a ajuns ca pentru o scurtă perioadă de timp regimentele din Transilvania și Banat să folosească și limba română.[82] Însă comunicarea nu a fost nici în aceste condiții eficientă deoarece ordinele se transmiteau de la om la om prin viu grai, de regulă ordinul dat mergea până la primul soldat care nu-l înțelegea și nu îl putea transmite mai departe.[83]

Atmosfera de pe frontul italian, unde au fost mobilizate principalele regimente cu componență românească a fost sugestiv descrisă de Coriolan Bălan, soldat bănățean în Primul Război Mondial: „Soldații trebuiau să petreacă zece-douăsprezece zile într-un șănțuleț cu doi bolovani în față. Mâncarea nu mai sosea regulat. Toate drumurile erau bătute de artilerie în momentul când se înnopta. Am recurs la conservele de rezervă pe care le avea fiecare soldat. Cel mai mare necaz era că nu aveam apă deloc. Când primeam noaptea câte o sacă de apă o drămuiam cu multă chibzuință. Spălatul strict interzis. Apa nu era suficientă nici pentru băut."[84] Meniul de pe front la începutul războiului era de „½ litru de vin și 1 kg de pâine"[85], iar în ultimul an al războiului criza alimentară a luat proporții.[86] Această stare a lucrurilor o regăsim deseori menționată în corespondența soldaților, mai jos sunt redate cuvintele soldatului Nicolae Anca, ce întăresc ideea de mai sus: „pe noi ne ține tare rău, de m-ai vedea nu m-ai cunoaște cât sunt de slab".[87]

Epilog

Monarhia dualistă austro-ungară se prezintă la începutul războiului drept una din protagonistele conflictului; un personaj de altfel complex, datorită amalagamului de popoare pe care le unește, și de asemenea constant luând în considerare că existența ei se sfârșește o dată cu încetarea războiului.

---

80 Valeriu Leu, Nicolae Bocșan (coord.), *op. cit.,* p. 234.

81 DJCJAN, Fond VII *Scrisori din Primul Război Mondial,* numărul 527, fila 1.

82 Valeriu Leu, Nicolae Bocșan (coord.), *op. cit.,* p. 37.

83 *Ibidem,* p. 46.

84 Coriolan Bălan *apud.* Valeriu Leu, Nicolae Bocșan (coord.), *op.cit.,* p. 46.

85 Valeriu Leu, Nicolae Bocșan (coord.), *op.cit.* p. 42.

86 *Ibidem,* p. 246.

87 DJCJAN, Fond VII *Scrisori din Primul Război Mondial,* numărul 522, fila 9.

Transilvania, ca parte componentă a acesteia, nu putea să aibă decât un traseu particular în timpul Primului Război Mondial. Populația românească, majoritară în această provincie, se va implica activ pentru apărarea tronului monarhiei. Loialismul dinastic a determinat înrolarea românilor în armatele Puterilor Centrale. Dar, dacă acesta fusese la început un izvor de putere pentru monarhia austro-ungară, după înfrângerile suferite pe front și intrarea României în război, loialismul va suferi modificări, iar soldații ardeleni vor deveni o forță sesizabilă a Antantei împotriva inamicilor ei. După 1916, fenomenul voluntariatului va deveni unul extrem de popular în rândul prizonierilor ardeleni.

Regimentul 51 face parte din cele zece regimente cu o componentă românească mai mare de 50%.[88] La acestea se adaugă trei regimente exclusiv românești: Regimentul 30, 63 și 64, un regiment româno-german-Regimentul 21 (majoritari români), unul sloveno-român – 17 și unul sârbo-româno-german – 301 (românii reprezentau peste 50%).[89] Am amintit aici doar regimente constituite majoritar din români, însă nu trebuie pierduți din vedere și ardelenii încadrați în restul unităților armate. Aceștia merită atenția istoricilor preocupați de spațiul transilvănean în Primul Război Mondial. Studiul de față nu face decât să amintească succint o parte din particularitățile specifice spațiului transilvănean în anii războiului și să deschidă calea spre cercetări aprofundate în acest sens.

---

[88] Liviu Maior, *op.cit,* p. 179.

[89] *Ibidem*.

Receptarea Italiei în presa românească în perioada 1914–1916

Andrei PĂVĂLEAN

Abstract
In this article, we intend to analyze the image of Italy in the Romanian press from Transylvania in the period between 1914–1916. The main sources for this paper was the Transylvanian press, especially Gazeta de Transilvania, Unirea and Cultura Creștină, but we select as well information from history books, dictionaries or history magazines. At the same time, we want to capture how the Romanians from Transylvania saw Italy at the beginning of World War I, when Italy declared itself neutral. Moreover, we aim to emphasize the Italian domestic policy issues in the first decades of the twentieth century and why the Italian army didn't enter the World Ward I from the beginning.

On the other hand, the purpose of our paper is to see how the press presented the similiarities between Romanians and Italians in the foreign policy and how the politicians saw the posibility to enter together in the World War I. Finally, we intend to suprise the point of view of the Transilvanian press, and how the papers saw the first months of the war, the first battles where the Italian army was implicated.

We will stop our research in the early 1916 when the Old Kingdom of Romania entered the war alongside the Allies and Italy, an event who would generate a serious identitary crisys for the Transilvanian Romanians.

Keywords: World War I, Transylvania, Army, Battles, Nations.

Italia a reprezentat dintotdeauna un subiect de cercetare pentru istorici, indiferent că vorbim de arheologi, medieviști sau specialiști în istorie modernă și contemporană. Mai de fiecare dată, în orice compendiu sau manual de istorie, se amintește de originile latine ale poporului român și legăturile cu Italia și italienii. În această scurtă cercetare, nu ne propunem să facem un elogiu al istoriei peninsulei din cele mai vechi timpuri, ci să analizăm receptarea Italiei în principalele organe de presă din spațiul transilvănean în perioada 1914–1916.

În ceea ce privește, perioada aleasă pentru cercetare, ea coincide cu primii ani ai Primului Război Mondial. Desigur că această alegere nu este întâmplătoare, mai ales acum la împlinirea a peste 100 de ani de la declanșarea primei conflagrații mondiale. Dintr-o anumită perspectivă, ne înscriem și noi în fluxul istoriografic din ultima perioadă și suntem convinși că el va continua cel puțin până în anul 2018.[1] După cum am spus, ne propunem o analiză, pe articole de presă, iar ziarele pe care le-am consultat în vederea demersului nostru sunt următoarele: *Gazeta de Transilvania, Unirea* și *Cultura Creștină*.

[1] Ioan Bolovan, *Primul Război Mondial și realitățile demografice din Transilvania. Familie, moralitate și raporturi de gen*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2015, p. 9.

Primul ziar și anume *Gazeta de Transilvania* sau *Gazeta Transilvaniei* de la Brașov este principalul organ de presă politic[2] cu rol informativ în special, *Unirea* după cum se autointitulează este o foaie bisericească și politică, ce apare la Blaj, de orientare greco-catolică[3] și care se situează din punct de vedere politic în perioada studiată de partea monarhiei austro-ungare, iar *Cultura Creștină* este un ziar bisericesc, care insistă foarte mult pe dogma și morala creștină.[4] Acestea ar fi sursele primare folosite pentru această cercetare, dar pe lângă presă, am apelat și la sursele secundare, acestea fiind reprezentate de memorialistică, cărți, articole și bibliografie de specialitate.

În altă ordine de idei, în urma consultării surselor, a informațiilor găsite și trecute prin filtrul aparatului critic, ne dorim ca lucrarea să fie una de istorie mai exact, una de imagologie[5] istorică în care să surprindem aspecte legate de viața din Italia în anii Primului Război Mondial, cum era văzută această țară prin ochii presei românești din Transilvania, ca o combatantă pe harta politică europeană, dar și ca o moștenitoare a latinității, ca o patrie a creștinismului. Totodată, un alt aspect ce îl dorim a-l supune analizei este modul în care este receptată declanșarea Primului Război Mondial, reacția italiană prin declararea neutralității și calea comună pe care o urmează până la un anumit moment cu Vechiul Regat al României. Punctul final al acestei cercetări îl reprezintă anul 1916, și anume momentul intrării României de partea Antantei și, implicit de partea Italiei în Primul Război Mondial, moment ce va provoca o puternică criză de conștiință a românilor din monarhia austro-ungară.

Așadar, trecând la subiectul propriu-zis, la începutul celui de-al doilea deceniu al secolului XX, Italia se găsea în alianță atât cu Germania, cât și cu Austro-Ungaria în urma tratatului semnat la data de 20 mai 1882. O alianță cu caracter defensiv, îndreptată în cazul Italiei împotriva Franței care dacă ar fi atacat, indiferent de motiv celelalte două părți contractante (Germania și Austro-Ungaria), ar fi trebuit să dea ajutor părții atacate (Italia) și asistență cu toate forțele lor.[6] În aceeași ordine de idei, această prevedere va reveni în mod obligatoriu și Italiei în cazul unei agresiuni indirecte provocate de Franța împotriva Germaniei.[7] Tratatul de alianță din 1882 urma să fie reînnoit la o anumită perioadă de cele trei țări. În linii mari putem observa o linie a politicii internaționale italiene care își urmărea

---

[2] Ion Hangiu, *Dicționarul presei literare românești 1790–1990*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 208.

[3] *Ibidem*, p. 495.

[4] Georgeta Răduică, Nicolin Raduică, *Dicționarul presei românești (1731–1918)*, Editura Științifică, București, 1995, p. 143.

[5] A se vedea *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, Univers Enciclopedic Gold, București, 2012, p. 491; termenul *imagologie*-cu sensul de ramură a sociopsihologiei care cercetează sistematic reprezentările pe care le au popoarele sau clasele sociale despre ele însele.

[6] Mircea N. Popa, *Primul Război Mondial 1914–1918-texte și documente*, Universitatea din București, Facultatea de Istorie și Filosofie, București, 1981, p. 59.

[7] *Ibidem*.

interesul, de a juca rol de mare putere europeană, deși de cele mai multe ori nu avea argumente care să o recomande, de exemplu nu avea o armată disciplinată și bine organizată, gata de luptă la orice oră ca armata germană.

Dacă am văzut direcția externă a politicii italiene, în ceea ce privește chestiunile de politică internă, Italia se confruntă ca majoritatea statelor la început de secol al XX-lea cu o intensă criză politică internă, soluționată temporar la începutul anului 1914, mai exact în luna martie prin formarea guvernului italian, sub conducerea conservatorului Antonio Salandra, personaj ce deținea în același timp și portofoliul ministerului de Interne.[8] O primă problemă care apare în guvernul Salandra o reprezintă lipsa ocupării tuturor portofoliilor, de exemplu la Ministerul de Război nu este desemnat nimeni, iar postul va rămâne o perioadă vacant până la găsirea unui ministru potrivit.[9] În ciuda numeroaselor probleme cu care se va confrunta, Salandra se dovedește un bun organizator, un conservator cu multă răbdare în rezolvarea problemelor interne ale Italiei.

Până acum am văzut două fațete ale Italiei la începutul secolului al XX-lea, prima fiind aceea de actor diplomatic pe scena internațională, iar a doua de proprie organizatoare a chestiunilor de politică internă din peninsulă. O imagine care însă merită analizată cu mai multă atenție este reprezentată de modul în care Italia este receptată de românii transilvăneni la începutul tumultosului an 1914. Astfel, Italia este văzută în primul rând prin ochii unei păstrătoare și continuatoare a tradiției creștine. În paginile ziarului *Unirea*, nu de puține ori sunt amintite descrieri ale Vaticanului sau pelerinaje care porneau înspre cetatea Papei din monarhia austro-ungară, fie din Budapesta sau din Transilvania.[10] O imagine care însă îi privește strict pe români este foarte bine amintită, într-o scrisoare nesemnată din Roma, dar publicată tot în ziarul *Unirea*, în care se face o descriere a celor mai importante orașe din Italia: Milano, Torino, Pisa și Genova, totul culminând cu cetatea cesarilor și a creștinătății, Roma. Obiectivul acestei scrisori, era însă sublinierea și amintirea unei anumite persoane care își ducea somnul de veci la Roma, Inochențiu Micu Klein.[11]

Se naște astfel o primă receptare a Italiei de către transilvăneni, aceea de păstrătoare a unui loc sfânt pe care îl au toți românii în orașul etern cu atâtea tradiții. Evident că descrierile călătorului anonim nu sunt decât la superlativ, acesta reușind să facă un tablou mirific, al unei Italii moștenitoare a antichității, păstrătoare a artelor și continuatoare a creștinătății.[12]

O altă imagine clasică despre români și italieni ne survine tot la începutul anului 1914 și este prezentată detaliat în paginile Gazetei de Transilvania, într-un articol intitulat *Pentru unirea italo-română*, în care este vorba despre fondarea unui comitet italo-român la Veneția, unde un grup de cetățeni italieni și români vor să dea o formă concretă sentimentelor de

---

8 *Gazeta de Transilvania*, anul LXXVII, 11/24 martie, 1914, nr. 56, p. 3.

9 *Unirea*, anul XXIV, 24 martie, 1914, nr. 30, p. 5.

10 *Ibidem*, 14 martie, 1914, nr. 26, p. 6.

11 *Ibidem*, 30 aprilie, 1914, nr. 43, p. 2.

12 *Ibidem*.

înfrățire ale celor două națiuni, sentimente ce au rămas de multe ori doar la nivel declarativ.[13] Astfel, se hotărăște o primă adunare generală ce va avea loc la Veneția, iar scopul comitetului italo-român este de a face cât mai mult cunoscută și apreciată printre italieni țara românească.

Totodată, această apropiere româno-italiană era alimentată și de vizita regelui Carol, care a probat Italiei o simpatie reciprocă, iar comitetul italo-român din Veneția dorea să vadă realizată cât mai curând înfrățirea definitivă dintre cele două state, năzuind ca pe viitor România, în ce privește comerțul și resursele ei naturale și economice, să nu mai fie străină față de sora sa Italia.[14] În linii mari cam, acesta era modul clasic în care era percepută și receptată Italia la începutul anului 1914, ca o soră mai mare a României, iar ziarele transilvănene nu făceau decât să alimenteze o imagine pozitivă a Italiei, văzută ca o țară asemănătoare în tradiții și limbă cu România, dar și o aliată a monarhiei austro-ungare.

În ciuda cultivării acestei imagini de către presă, Italia se confruntă la mijlocul anului 1914 cu puternice mișcări de stradă ale muncitorimii care degenerează în acte de violență și greve spontane, soldate cu morți și răniți.[15] Pentru a fi mai exacți, luna iunie a anului 1914 a reprezentat pentru italieni un focar de tulburări interne, început în zona orașului Ancona și continuat mai apoi pe întreg teritoriul țării.[16] Situația internă devine tot mai critică, deoarece la 23 iunie 1914 se relatează faptul că toți muncitorii din Roma, indiferent de activitatea desfășurată, se vor opri pentru a protesta; în acest sens, ne este redată o altă imagine a Italiei, cu o capitală pustie, o liniște tristă care învăluie Cetatea Eternă, o cetate din care mai rămâne practic doar numele, deoarece străzile erau murdare, iar Roma părea a fi un oraș asediat sau pustiit.[17] În esență era vorba despre o mișcare a anumitor organizații sindicale, ce erau apropiate de Partidul Social-Democrat din Milano, totul însă a degenerat în lupte de stradă, prezentate inclusiv de presa din spațiul transilvănean ca începutul unei tragedii la nivel intern în Italia.

Toate aceste evenimente vin aproape în același moment cu asasinarea arhiducelui Franz Ferdinand în atentatul de la Sarajevo din 28 iunie 1914. Dacă ținem cont că la 30 iunie 1914 situația internă din Italia era una aproape critică, izbucnirea unui război și implicarea peninsularilor în el nu era de dorit, deși oficial Italia era aliata atât a Germaniei cât și a Austro-Ungariei. În acest sens atitudinea Italiei la mai puțin de o lună de la izbucnirea Primului Război Mondial este una firească, prin declararea neutralității de către ministrul de externe San Giuliano, care totuși își exprimă sentimentele sale călduroase față de Germania și Austro-Ungaria.[18] În aceeași ordine de idei, este prezentată neutralitatea Italiei și de către presă drept o decizie cuminte a oamenilor politici din Italia, previzibilă în mare parte, dacă

---

[13] *Gazeta de Transilvania*, anul LXVII, 15/28 ianuarie, 1914, nr.10, p. 3.

[14] *Ibidem*.

[15] *Unirea*, anul XXIV, 13 iunie 1914, nr. 58, p. 4.

[16] *Ibidem*, 16 iunie 1914, nr. 59, p. 6.

[17] *Ibidem*, 23 iunie 1914, nr. 62, p. 5.

[18] *Ibidem*, 6 august, 1914, nr. 80, p. 4.

ținem cont de situația internă caraterizată de mișcări de stradă și proteste ale muncitorilor, care se calmează abia spre sfârșitul verii anului 1914.

Totodată, o altă chestiune speculată de organele de presă este alegerea noului papă Benedict al XV-lea în luna septembrie a anului 1914 (eveniment pe care insistă ziarele bisericești pe tot parcursul anului 1915).[19] Acestuia îi este conturată o imagine clasică, de apărător al creștinătății, iar mesajul papei este mereu același: în condițiile începerii războiului el îndeamnă la pace între creștini și are chiar unele inițiative în acest sens, dar aproape toate sortite eșecului.

În ciuda declanșării primei conflagrații mondiale, Italia rămâne neatinsă pe întreg parcursul anului 1914 prin declararea neutralității. Această chestiune a neutralității este îndelung discutată în guvernul italian, care prin vocea primului ministru Antonio Salandra adoptă o tactică naționalistă, patriotică. Aceasta constă într-o neutralitate declarată a Italiei încă de la începutul Primului Război Mondial, dar o neutralitate observată cu strictețe, care să vizeze interesele vitale ale Italiei, de aceea se insistă asupra unei neutralități active în care Italia să fie pregătită pentru toate eventualitățile unui conflict deschis.[20]

În esență Italia nu dorea intrarea într-un război care nu îi aducea nimic altceva decât pierderi materiale și posibile pierderi teritoriale, dar în același timp își vedea și propriul interes, acela al unei alianțe cu oricare dintre taberele combatante, Puterile Centrale sau Antanta. De fapt, concluzia este una destul de simplă: luarea unei decizii de a intra în război a Italiei ținea mai ales de un oportunism, acela de a obține cât mai mult cu efort cât mai puțin posibil.[21] În acest sens nu trebuie omis și faptul că Italia avea interese teritoriale din ambele tabere, din partea Puterilor Centrale, își revendica Trentinul, Triestul și Fiume de la Austro-Ungaria, pe când din partea Antantei, partea italiană își revendica Nisa și Savoia.[22]

Aici apare o primă similitudine cu România care se afla în aceeași situație, deoarece Ardealul, Bucovina și Banatul erau teritorii ale monarhiei austro-ungare, iar Basarabia era teritoriul Rusiei țariste. Astfel, interesele celor două națiuni, română și italiană se întrepătrund, iar la toate acestea dacă adăugăm și faptul că din punct de vedere militar atât Italia, cât și România erau la fel de nepregătite, soluția neutralității, chiar și pe termen scurt, era una de bun augur.

În această ordine de idei, presa din Transilvania, sub influența bineînțeles a cenzurii, începe să aibă un ton mai moderat, iar receptarea Italiei la începutul anului 1915 începe să fie tot mai discretă. Articolele sunt tot mai puține și pentru prima dată, ziarele nu exclud posibilitatea unui nou dușman al monarhiei austro-ungare și deschiderea unui nou front al marelui război, recent declanșat. Tot la începutul anului 1915 își face apariția pe scena

---

[19] *Cultura Creștină*, anul IV, 10–25 octombrie 1914, nr. 15–16, p. 424.

[20] *Unirea*, anul XXIV, 8 decembrie, 1914, nr 126, p. 2

[21] Nicolae Ciachir, *Istoria politică a Europei de la Napoelon la Stalin*, Editura Oscar Print, București, 1997, p. 193.

[22] Dorel Bușe, *România și Italia în Fața Primului Război Mondial*, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2006, p. 14.

politică internațională un personaj ce va deveni celebru, și anume Sidney Sonnino, ministrul de externe italian. În luna mai a anului 1915, fără știrea Parlamentului, acesta semnează un acord cu forțele Antantei la Londra în baza unor promisiuni și garanții că în contextul unei victorii la finalul războiului, Italia va primi mai multe concesii teritoriale printre care teritoriile ce erau între granițele monarhiei habsburgice.[23]

Deși până la un moment dat Italia și România păreau că vor o duce o politică externă comună în chestiunea războiului, italienii își văd propriul interes și la 23 mai 1915[24] (după alte surse 24 mai 1915) intră în război contra Austro-Ungariei.[25] Din acest moment receptarea Italiei în presa românească din Transilvania tinde să fie una cât se poate de negativă, deoarece este văzută ca o trădătoare[26] față de monarhia austro-ungară, nerespectându-și angajamentele semnate prin alianța din 1882. Imediat după intrarea Italiei în război, ziarele transilvănene au și o nouă rubrică intitulată frontul italian, în care sunt redate aproape în fiecare număr, evenimentele, bătăliile și toate ostilitățile ce se desfășoară pe câmpul de luptă, evident unde este implicată și Italia. Totuși în ceea ce îi privește pe românii din Transilvania, intrarea Italiei în război împotriva Austro-Ungariei a dat un avânt mai îndrăzneț sforțărilor interne pentru o intervenție militară în Transilvania, atât fruntașii politici, cât și masele populare fiind convinse că România va urma calea Italiei.[27] Intrarea României în Primul Război Mondial se va produce abia un an mai târziu în 1916.

Pe de altă parte, primele luni de război sunt total defavorabile italienilor care suferă înfrângere după înfrângere datorită lipsei de experiență a tehnicii militare precare, a disciplinei și a organizării armatei. Totodată, deși pierd conform presei aproape toate bătăliile, Italia este receptată ca un dușman foarte bătăios, care este tot timpul într-un atac ce este sortit în cele din urmă eșecului, pe când trupele austro-ungare sau germane sunt într-o defensivă continuă și doar contraatacă, provocând pagube materiale și morți armatei italiene.[28]

Pe bună dreptate am crede că este o cenzurare a presei, inclusiv a celei românești pe timp de război, dar cu toată cenzura impusă ziarelor, alte surse ne spun că situația era cam aceeași datorată unei tactici bine cunoscute adoptate de italieni, așa numita kamikaze, care oferea un avantaj enorm adversarilor, putând să își elimine foarte ușor dușmanii. Astfel, datorită acestei tactici falimentare de luptă și a atacurilor nenumărate la baionetă comandate de unii generali italieni inconștienți, italienii vor suferi pierderi imense de vieți omenești la începutul Primului Război Mondial.[29]

---

23 Giuliano Procacci, *Istoria Italienilor*, Editura Politică, București, 1975, p. 432.

24 Paul Guichomet, *Istoria Italiei*, Corint, București, 2002, p. 108.

25 Dorel Bușe, *Diplomație în timp de război: România și Italia (1915–1918)*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2006, p. 9.

26 *Unirea*, anul XXV, 29 mai 1915, nr. 51, p. 3.

27 Elie Bufnea, *Revoluția de eliberare națională a Transilvaniei. Unirea (1914–1918),* Editura Marist, Baia Mare, 2010, p. 80.

28 *Gazeta de Transilvania*, anul LXXIX, 3/16 iulie 1916, p. 2.

29 Mark Robson, *Italia, liberalism și fascism, 1870–1945*, Editura ALL, București, 1997, p. 49.

O concluzie care se poate trage la finalul anului 1915 pentru italieni este faptul că se deschide un front de luptă pe un teritoriu revendicat de Italia, iar luptele cele mai grele sunt date în zonele Isonzo, Gorz și San Michele, toate atacurile fiind văzute drept niște forțări disperate ale armatei italiene, asalturi cu trupe numeroase care și atunci când pătrund în pozițiile dușmane sunt respinse cu pagube imense.[30]

Anul 1916 este poate și mai greu pentru italieni, care nu reportează vreo victorie însemnată pe câmpul de luptă, iar războiul care se credea a fi unul de scurtă durată se prelungeşte.[31] În aceste condiții Italia se vede nevoită să facă nenumărate împrumuturi de război, un exemplu elocvent fiind împrumutul de război din luna martie a anului 1916 de o mie două sute de milioane de lire care abia ajung pentru acoperirea cheltuielilor pe timp de două luni.[32]

Totodată, anul 1916 aduce o altfel de receptare a imaginii Italiei în cadrul presei din Transilvania; dacă *Gazeta de Transilvania* se limitează la o prezentare succintă caracteristică unui cotidian de informații, Unirea are unele articole în care se întreabă retoric *pentru ce luptă Italia?*[33] sau se amintește tot mai des despre italieni ca foști aliați. Într-un fel se dorea o apropiere față de Italia, deoarece deși pe câmpul de luptă de pe frontul italian armatele austro-ungare rămân în pozițiile cele mai bune ocupând punctele strategice, se face simțită o uzură a armatei multinaționale care devine mai indisciplinată, dezertările românilor, cehilor sau slovacilor fiind la ordinea zilei. Punctul culminant îl reprezintă însă moartea împăratului Franz Iosef, care adâncește criza de loialitate din monarhia austro-ungară. În același an România intră în război alături de Antanta, devenind astfel aliata Italiei în Primul Război Mondial. Odată cu aceste evenimente se naște și fenomenul trecerii la dușman sau mai bine spus al voluntariatului, chestiune care se va întâmpla până la finalul războiului și pe teritoriul Italiei unde se va constitui legiunea română din Italia.[34]

Dacă ar fi să tragem o concluzie la toate cele spuse până acum, receptarea Italiei în perioada 1914–1916 are diferite forme în presa românească din Transilvania, de la o țară din care sunt relatate evenimente de viață cotidiană, pelerinaje cu însemnătate pentru românii transilvăneni în anul 1914, până la o națiune care nu-și respectă angajamentele (a se vedea intrarea Italiei în război la 1915 și nerespectarea alianței din 1882 cu Germania și Austro-Ungaria), totul culminând cu unele dorințe de apropiere în 1916 fără succes însă, luptele crâncene de pe teritoriul italian continuând până spre finalul Primului Război Mondial.

---

[30] Unirea, anul XXV, Blaj, 27 noiembrie, 1915, nr. 116, p. 3

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*, anul XXVI, 11 martie 1916, nr. 25, p. 4

[33] *Ibidem*, 18 martie 1996, nr. 28, p. 4.

[34] A se vedea lucrarea lui Vasile Dudaş, *Voluntarii Marii Uniri*, Editura Augusta, Timişoara, 1996.

Românii apărând Praga.
Fragmente din activitatea Legiunii Române din Praga (30 Octombrie – 24 Noiembrie 1918)

Mihai-Octavian GROZA

Abstract
The present study is intended to be a brief introduction to the tense atmosphere of the end of the World War I, within the capital of the future state of Czechoslovakia, Prague, by highlighting the activity and purpose of a new political body, The Romanian Legion of Prague. This newly founded political organism was instituted with a clear purpose: the concentration, organization and dispatch of Romanian soldiers from the former Austro-Hungarian regiments back to Transylvania. The Romanian Legion of Prague served during a period of rapid political and social uproar that marked the proclamation of independence of the Czechoslovak state while often constituting a factor of stabilization for various anarchic manifestations. During the outbreak of the revolution in Prague and the proclamation of the newly established Czechoslovak State, the leadership of this body had to ensure the protection of Prague.

The research and study of various documents show that this political and military organism was subordinated to the Romanian Military Senate of Officers and Soldiers of Vienna, which had sent some troops under the command of Colonel Alexandru Simion to Prague in order to ensure the peace and to calm the nationalist manifestations that were still loyal to the imperial ideal. During the end of November 1918, the Romanian Legion of Prague would have considered its mission as being complete and would have sent the remaining Romanian troops towards Transylvania.

Keywords: World War I, soldiers, legion, Prague, order.

Sfârșitul anului 1918 a reprezentat pentru Europa Centrală și de Sud-Est anul marilor căderi, în sensul destrămării imperiilor multinaționale, dar și anul marilor împliniri, pe ruinele imperiilor muribunde născându-se noi state naționale, noi formațiuni și organisme politice. Astfel, pe ruinele Imperiului Austro-Ungar au apărut noi state, precum Cehoslovacia, Regatul Sârbo-Croato-Sloven, România, Austria, Ungaria, la proclamarea unora contribuind și românii transilvăneni. Implicarea românilor transilvăneni prin Legiunea Română din Praga în evenimentele și acțiunile din toamna și iarna anului 1918, care au culminat cu proclamarea statului ceho-slovac a fost multă vreme un subiect necunoscut specialiștilor și într-o egală măsură necercetat; până în prezent, după știința noastră, doar istoricul Ioan I. Șerban i-a acordat o atenție specială.[1] În acest context, ne propunem prin prezentul studiu să

[1] A se vedea: Ioan I. Șerban, „Din lupta voluntarilor transilvăneni pentru Unire. Senatul Central al Ofițerilor și Soldaților Români din Viena și Legiunea Română de la Praga", în *Sargeția. Acta Mvsei Devensis*, număr XV, 1981, pp. 278–286.

aducem o umilă contribuție la cunoașterea activității acestui organism național, la rolul său în proclamarea și apărarea integrității noului stat cehoslovac, multă vreme căzut pradă uitării și nepăsării cercetătorilor, atât pe baza materialului arhivistic identificat, cât și a memorialisticii și a puținelor lucrări edite, care ating tangențial și acest subiect.

Pe parcursul toamnei anului 1918, războiul mondial, declanșat în anul 1914, se apropia de sfârșit, rând pe rând, armatele Puterilor Centrale capitulând sub loviturile militare ale Antantei, dar mai ales sub loviturile mișcărilor naționale ale popoarelor stăpânite, care își afirmau dreptul la autodeterminare.[2] Pe parcursul ultimelor zile ale lunii octombrie 1918, pentru ceea ce mai rămăsese din armata austro-ungară concentrată pe frontul din Italia, a început să se contureze viitoarea prăbușire. În ziua de 23 octombrie trupele italiene, secondate de aliații francezi, englezi și americani, s-au lansat într-o ofensivă de proporții, reușind să forțeze râul Piave și să izoleze două corpuri de armată austro-ungare. Astfel, s-a format o breșă în frontul armatelor austro-ungare, trupele italiene reușind să obțină o victorie decisivă la Vittorio Veneto.[3] Paralel, pe întreg cuprinsul monarhiei austro-ungare, au loc o serie de mișcări cu caracter social, împletite cu lupta pentru autodeterminare a naționalităților din imperiu.[4] Atât încercările împăratului Carol, cât și a înalților demnitari din ambele părți ale monarhiei de a salva de la dezastru acest gigant, ce se întemeia pe o structură artificială și nefirească, recurgând la metode învechite de genul represiunilor sau al concesiilor, s-au dovedit inutile.

Prăbușirea armatei imperiale, precum și emiterea celebrului manifest „Către popoarele mele credincioase", prin care împăratul Carol își încuraja supușii să își constituie consilii și senate militare,[5] au favorizat la sfârșitul lunii octombrie 1918 înființarea senatelor și legiunilor românești, formate din foștii ofițeri și soldați austro-ungari, cu scopul declarat al concentrării, organizării și expedierii spre Transilvania a acestora. Pe această linie s-a înscris și Legiunea Română din Praga, a cărei constituire trebuie pusă în legătură directă cu proclamarea independenței ceho-slovacilor, precum și cu înființarea Senatului Militar Român Central al Ofițerilor și Soldaților din Viena, căruia i se va subordona ulterior.[6]

---

2 Sorin Mitu, Rudolf Gräf, *Geschichte der Neuzeit. Europa und die Vereinigten Staaten von Amerika. Innenpolitik, Internationale Konflikte und Beziehungen*, International Book Access, Klausenburg, 2009, p. 262.

3 Sorin Zamfir, Jean Banciu, *Primul Război Mondial*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, pp. 322–323.

4 Vasile Vesa, „Unirea Transilvaniei cu România", în Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler, Magyari András (coord.), *Istoria Transilvaniei, III (de la 1711 până la 1918)*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2008, pp. 610–611; Milton G. Lehrer, *Ardealul, pământ românesc (problema Ardealului văzută de un american)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 224.

5 István Deák, *Mai presus de naționalism. O istorie politică și socială a corpului de ofițeri habsburgi, 1848–1918*, traducere din limba germană de Eugenia Bârlea, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2009, p. 242.

6 Pentru mai multe detalii a se vedea: Mihai-Octavian Groza, *Senatul Militar Român Central al Ofițerilor și Soldaților din Viena (31 octombrie-27 noiembrie 1918)*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2015.

După o serie de manifestații cu caracter național și după ocuparea principalelor instituții administrative, la 28 octombrie 1918, Consiliul Național Cehoslovac (înființat la 13 iulie 1918)[7] a proclamat independența cehilor, întregită prin actul de la Turčiansky Sv. Martin, din 30 octombrie, care a pus bazele viitorului stat cehoslovac.[8] Succesul unui asemenea act trebuia condiționat de sprijinul unei forțe militare, capabile să opună rezistență eventualelor acțiuni cu caracter represiv. Dat fiind faptul că majoritatea unităților militare cehe luptau în alte zone ale imperiului, liderii ceho-slovaci au apelat la trupele românești concentrate în Praga, care în ziua de 28 octombrie au refuzat să tragă în manifestanții cehi[9] până la constituirea unei forțe armate naționale, începută deja sub comanda lui Iosif Scheiner, președintele organizației sportive a socolilor,[10] devenită organizație revoluționară, mizându-se și pe un anumit spirit de solidaritate al românilor. Ca urmare a transferării unităților transilvănene în părțile apusene ale monarhiei, în special după intrarea Regatului României în război de partea Antantei, în toamna anului 1918 se aflau în Praga Regimentul 2 Brașov, o parte a Regimentului 51 Cluj și 37 Oradea, acestea constituind baza viitoarei Legiuni Române din Praga.[11]

Într-o atare conjunctură, care oferea prilejul concentrării și organizării soldaților români transilvăneni pentru a se pune în slujba cauzei naționale, la data de 30 octombrie 1918, în cazarma Regimentului 51 Cluj a avut loc, la inițiativa preotului militar Laurențiu Curea, o întrevedere a ofițerilor români în cadrul căreia s-au pus bazele unui Consiliu Național Român și al unei formațiuni militare, „[…] *care să dea o mână de ajutor cehilor și pe urmă, ajunși acasă să lupte pentru dezrobirea Ardealului și Banatului*”.[12] Din rândul ofițerilor adunați a fost desemnată o delegație, care, în aceeași zi, a intrat în legătură cu liderii Consiliului Național Cehoslovac, asigurându-i de sprijinul lor și angajându-se ca, prin legiunea română, să asigure ordinea și securitatea orașului, precum și pe o rază de 10 kilometri în afara lui. În același timp, s-a luat legătura și cu ofițerii Regimentelor 2 și 51, încărtiruite în cazărmile „Franz Iosif” și „Albrechts”, aceștia fiind solicitați să se pună la dispoziția noilor autorități militare românești înființate.[13]

Conștienți de pericolul reprezentat de comandamentul austriac din Praga, condus de generalii Kestranek și Stonsche, încă fideli ideii de imperiu, ofițerii și soldații români au

---

7 Vasile Stoica, *Suferințele din Ardeal*, ediția a IV-a, Editura Vicovia, Bacău, 2008, p. 20.

8 Elena Mannová, *Scurtă istorie a Slovaciei*, traducere din limba slovacă și indice de Eva Mârza, Radu Mârza, Editura Enciclopedică, București, 2011, pp. 329–330.

9 Muzeul Național al Unirii Alba-Iulia, mss. dact. *Legiunea Română din Praga. Cum au trecut regimentele românești la 28 octombrie de partea muncitorilor cehi*, număr inventar 6449/3, f. 1.

10 Organizație paramilitară.

11 Ioan I. Șerban, *op. cit.*, pp. 278–280.

12 Gheorghe Repede, „Legiunea Română din Praga”, în Tiron Albani (coord.), *Douăzeci de ani de la Unire*, I, Oradea, 1938, p. 320.

13 Ioan I. Șerban, *op. cit.*, p. 281.

procedat la arestarea acestora, la dezarmarea unităților militare maghiare 2, 37 și 51, precum și la înarmarea socolilor cehi cu armament din propriile depozite.[14]

Peste două zile, la 1 noiembrie 1918, după o intensă muncă de propagandă pe lângă soldații celor trei regimente pentru a se înscrie în rândurile legiunii române, a avut loc, în localul școlii germane din oraș, ședința de constituire oficială a Legiunii Române din Praga.[15]

În data de 3 noiembrie, în sala de gimnastică a școlii germane, pentru a marca într-un mod festiv constituirea legiunii, dar și pentru a-i dezlega pe soldații români transilvăneni de jurământul prestat steagului austro-ungar, a avut loc festivitatea sfințirii drapelului românesc și a depunerii jurământului de credință față de națiunea română,[16] în forma stabilită de nou-înființatul Consiliu Național Român Central: *„Jur credință națiunii române și supunere în toate Consiliului Național Român. Nu voi sta decât în serviciul neamului românesc, pe care nu-l voi părăsi la nici un caz și sub nici o împrejurare. Așa să-mi ajute Dumnezeu!”*.[17]

Legiunea Română din Praga, constituită din efectivele reduse ale celor trei regimente românești, a fost pusă sub comanda căpitanului de rezervă Alexandru Simon, secondat de locotenentul Zeno Herbay, de preotul militar Laurențiu Curea, în calitate de administrator al legiunii și de sublocotenentul Gavril Câmpeanu, în calitate de secretar al acesteia.[18] În același timp au fost instituite, pentru o funcționare mai eficientă a legiunii române, trei resorturi, după cum urmează: „intendența” (condusă de sublocotenentul Gavril Câmpeanu), „serviciul de legătură cu Consiliul Național Cehoslovac” (condus de subofițerii Octavian Bohățel și Horia Petra Petrescu, cunoscători ai limbii cehe) și „serviciul medical” (condus de medicul Brutus Macavei).[19] Conform mărturiilor sublocotenentului Gavril Câmpeanu, scopul urmărit încă de la început de Legiunea Română din Praga a fost de a *„[…] ne strâge rândurile toți cei aflați în oraș, ca și cei sosiți aici, de pe diferite fronturi, sub comanda legiunei, pentru o plecare acasă, în scumpul nostru Ardeal în mod demn și pe deplin disciplinat”*.[20]

În ceea ce privește efectivul Legiunii Române din Praga, din documentele cercetate rezultă că inițial, aceasta număra circa 500–600 de soldați și ofițeri, pentru ca la 1 noiembrie

---

[14] Muzeul Național al Unirii Alba-Iulia, mss. dact. V. Klofác, *Zilele festive ale Micii Antante din România*, număr inventar 6448/2; ***, „O pagină din istoria destrămării Austriei”, în *Patria*, număr 127, 14 iunie 1925, p. 1; ***, „Partea românilor la revoluția cehoslovacă”, în *Dreptatea*, număr 320, 4 noiembrie 1928, p. 1.

[15] Ioan I. Șerban, *op. cit.*, p. 282.

[16] Gheorghe Repede, *op. cit.*, p. 321.

[17] Biblioteca Facultății de Teologie Sibiu, *Fond Varia*, număr inventar 53, „Procesele verbale ale adunărilor ofițerilor și soldaților români din Viena”, f. 30.

[18] Elie Bufnea, *Revoluția de eliberare națională a Transilvaniei. Unirea (1914–1918)*, Editura Marist, Baia-Mare, 2010, p. 276.

[19] Marin Florea, *Medicii și Marea Unire*, Editura Tipomur, Târgu-Mureș, 1993, p. 130.

[20] Ionel Penea, „Activitatea Legiunii Române din Praga”, în *Acta Mvsei Porolissensis*, număr VIII, 1984, p. 450.

1918 numărul acestora să crească la 1425, printre aceștia numărându-se chiar și români din Regatul României, „[…] *căzuți prizonieri la nemți și care se zbăteau a ajunge la casele lor*".[21] Numărul legionarilor va crește în mai multe rânduri, fie pe măsură ce soldații fostei armate austro-ungare părăseau liniile frontului, întorcându-se spre casă, fie pe măsura eliberării lor din lagărele de prizonieri.

Paralel cu înființarea Legiunii Române din Praga, la Viena, unul dintre principalele centre de întărire și concentrare a convoaielor de soldați care se întorceau de pe front, sub îndrumarea directă a lui Iuliu Maniu, trimisul special al Partidului Național Român din Transilvania, a luat naștere Senatul Militar Român Central al Ofițerilor și Soldaților,[22] organism ce și-a asumat sarcina de a grupa și organiza în jurul său soldații și ofițerii români din părțile apusene ale monarhiei austro-ungare, pentru a sta „[…] *neclintiți în serviciul cauzei sfinte a națiunii române*".[23] La 1 noiembrie 1918, la propunerea lui Iuliu Maniu, Senatul Militar Român Central își va trimite o delegație la Praga, care să aducă la cunoștința regimentelor românești constituirea acestui organism dar și pentru a le îndemna la o organizare similară (se pare că la Viena constituirea Legiunii Române din Praga nu era cunoscută).[24] Rezultatul acestei misiuni a constat într-o declarație, prin care liderii Legiunii Române din Praga se subordonau senatului din Viena, afirmând că „[…] *se simte fericită legiunea din Praga că a nutrit aceleași gânduri ca frații din Viena și promite că va ținea cu trup și suflet de hotărârile pe care le va lua senatul*".[25] Pentru o colaborare și o comunicare mai strânsă, Legiunea Română din Praga și-a trimis la Viena un delegat ca membru al Senatului Militar Român Central.[26] Colaborarea, schimbul de corespondență dintre cele două organisme naționale a continuat pe toată durata lunii noiembrie a anului 1918, încetând odată cu expedierea ultimelor unități militare spre Transilvania.

---

[21] Muzeul Național al Unirii Alba-Iulia, mss. dact. Simion Turcu, *Acte privind Legiunea Română din Praga 1918*, număr inventar 6450, f. 7.

[22] Mihai-Octavian Groza, „Iuliu Maniu și activitatea Senatului Militar Român Central al Ofițerilor și Soldaților din Viena (31 octombrie-27 noiembrie 1918)", în *Caiete Silvane*, număr 104, 2013, pp. 42–45; Idem, „Pagini din activitatea Senatului Militar Român Central al Ofițerilor și Soldaților din Viena (31 octombrie – 27 noiembrie 1918)", în Anamaria Macavei, Roxana Dorina Pop (coord.), *Consemnări despre trecut. Societate și imagine de-a lungul timpului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 199–208; Idem, „Drumul spre Alba-Iulia trece prin Viena. Activitatea Senatului Militar Român Central al Ofițerilor și Soldaților din Viena (31 octombrie-27 noiembrie 1918)", în Doru Sinaci, Emil Arbonie (coord.), *Administrație românească arădeană. Studii și comunicări din Banat–Crișana*, vol. X, „Vasile Goldiș" University Press, Arad, 2015, pp. 163–179.

[23] Biblioteca Facultății de Teologie Sibiu, *Fond Varia*, număr inventar 53, „Procesele verbale ale adunărilor ofițerilor și soldaților români din Viena", f. 1

[24] *Ibidem*, f. 4–5.

[25] *Ibidem*, f. 21.

[26] ***, „Legiunea Română din Praga", în *Timpul Nou. Foaia soldaților români*, an I, număr 1, 8/21 noiembrie 1918, p. 2.

Pentru a-și individualiza soldații, la câteva zile de la constituirea legiunii, respectiv la 9 noiembrie 1918, comandamentul acesteia a dispus ca toți soldații, subofițerii și ofițerii să renunțe la vechile însemne imperiale și să poarte, în locul acestora, pe braț și pe chipiu o panglică tricoloră cu inscripția „Legiunea Română".[27]

Organizarea și funcționarea Legiunii Române din Praga a decurs după riguroase norme militare. Conform ordinelor de zi, emise în perioada 4–24 noiembrie 1918, comandamentul legiunii române a luat o serie de măsuri pentru echiparea și înarmarea unităților militare românești, pentru instituirea ordinii și disciplinei în unități, pentru organizarea unei propagande active care să îi împiedice pe soldații români să intre în contact cu ideile propagate de revoluția bolșevică din Rusia, pentru crearea unor condiții acceptabile de igienă, precum și pentru asigurarea grabnică a asistenței militare. De asemenea s-au depus eforturi enorme pentru localizarea, concentrarea, organizarea și încadrarea soldaților români, din fosta armata austro-ungară în cadrul legiunii române. Pentru îndeplinirea acestora, legiunea a fost împărțită în cinci companii la comanda cărora au fost numiți ofițeri și subofițeri competenți, apreciați și respectați de către soldați.[28]

În paralel, respectând înțelegerea încheiată cu liderii Consiliului Național Cehoslovac, legionarii români și-au adus aportul la menținerea ordinii pe străzile orașului Praga, la sprijinirea acțiunilor desfășurate de Regimentul 28 ceh, la lucrările pentru întărirea și fortificarea cazărmilor militare din oraș, precum și a altor puncte importante ale orașului, pregătite pentru o eventuală intervenție de represiune, la repunerea în funcțiune a unor activități industriale, clădiri și instalații dezafectate necesare reluării activității economice normale etc.[29] La rândul său, Consiliul Național Cehoslovac a pus la dispoziția legiunii române un spațiu pentru încărtiruirea unităților militare, precum și armament, alimente, medicamente și o soldă zilnică.[30] Conducerea Legiunii Române din Praga intenționa totodată să acorde sprijin militar cehilor pentru eliberarea Slovaciei, amenințată de trupele maghiare și să treacă în Ardeal, însă, în urma știrilor primite din Ardeal, privind convocarea Marii Adunări Naționale ce urma să se desfășoare la Alba-Iulia, s-a renunțat la acest plan, conducerea legiunii trecând la elaborarea unui plan de expediere a soldaților spre Transilvania.[31]

---

[27] Ionel Penea, *op. cit.*, p. 451.

[28] Ioan I. Șerban, *op. cit.*, p. 283. În activitatea de organizare a Legiunii Române din Praga s-au remarcat, alături de liderii acesteia, căpitanul Nicolae Borza, locotenenții Mircea și Horațiu Sorescu, Ilarie Cojocar, Virgil Mircea, sublocotenenții Pavel Birț, V. Ranca, V. Cupșa, V. Baboie, plutonierii I. Mezei, N. Șerban, A. Hanzea, T. Ghiran, sergenții S. Florea, D. Anghel, N. Fratiș, I. Luca, L. Coca, P. Foroga, I. Furtună, I. Simionaș, S. Tărâță, C. Mureșan, B. Cincu, G. Cristoloveanu etc. (pentru mai multe detalii a se vedea: Muzeul Național al Unirii Alba-Iulia, mss. dact. Simion Turcu, *Acte privind Legiunea Română din Praga 1918*, număr inventar 6450).

[29] Ionel Penea, *op. cit.*, pp. 450–451.

[30] Ioan I. Șerban, *op. cit.*, p. 284.

[31] Ion Clopoțel, *Revoluția din 1918 și unirea Ardealului cu România*, Editura Revistei Societatea de Mâine, Cluj, 1926, p. 58.

Spre sfârșitul lunii noiembrie a anului 1918, odată cu eșecul ultimelor încercări de redresare a monarhiei austro-ungare și a restabilirii ordinii în Praga, deoarece de pe front nu mai soseau soldați români, cei mai mulți fiind mobilizați pentru cauza națională în diverse organisme naționale, Legiunea Română din Praga și-a considerat misiunea încheiată. Astfel, după o lună de activitate, la 24 noiembrie 1918, Legiunea Română din Praga își sistează activitatea, luând drumul Transilvaniei, după ce, în prealabil, la cererea comandei românești, Consiliul Național Cehoslovac a pus la dispoziția legiunii echipamentul și armamentul necesar, precum și o garnitură de tren.[32] Pentru a nu întâmpina dificultăți pe drum și pentru a verifica posibilitatea întoarcerii prin Galiția, în prealabil, a fost trimisă o echipă de recunoaștere până la Cracovia, condusă de sublocotenentul Comșa. Rezultatul a fost însă nefavorabil, întrucât în Galiția izbucnise un adevărat război civil între ucrainieni și polonezi, linia ferată dintre Lemberg și Colomea fiind întreruptă. Astfel, întrucât refuzul forurilor conducătoare maghiare a făcut ca traversarea Ungariei pe drumul cel mai scurt spre Transilvania să devină dificilă, s-a decis ca drumul de întoarcere să treacă prin Austria și Regatul Sârbo-Croato-Sloven, pentru a ajunge la timp pentru deschiderea Marii Adunări Naționale de la Alba-Iulia.[33]

La 25 noiembrie, în jurul orei 13, militarii români au fost îmbarcați în trenul special pregătit pentru ei, fiind însoțiți de o companie cehă și de muzică militară. Conform mărturiilor sublocotenentului Gavril Munteanu, în acel moment o *„[…] mulțime de praghezi și-au luat rămas bun, în necontenite strigăte și urale și fâlfâiri de stegulețe și batiste”*,[34] iar din partea Consiliului Național Cehoslovac, ca semn al prețuirii, a fost înmânat legiunii române un drapel tricolor românesc, însoțit de suma de 150.000 de coroane menite să acopere cheltuielile de transport,[35] precum și de o scrisoare de recomandare din partea acestuia pentru autoritățile sârbo-croato-slovene pentru a înlesni călătoria legiunii române.[36] Din sursele cercetate rezultă că unitățile românești au fost comandate, pe perioada călătoriei, de către locotenentul Virgil Mircea, căpitanul Alexandru Simon și locotenentul Zeno Herbay fiind reținuți în Praga pentru a rezolva ultimele probleme legate de predarea inventarului.[37]

După o călătorie cu peripeții, după ce unitățile românești au suferit umilința de a fi oprite și dezarmate la Zagreb, Legiunea Română din Praga a ajuns la Cluj în data de 2 decembrie 1918, la o zi după Marea Adunare Națională de la Alba-Iulia. În aceeași zi, în mod oficial, Legiunea Română din Praga, considerându-și misiunea organizării și expedierii

---

[32] Ioan I. Șerban, *op. cit.*, pp. 284–285.

[33] Muzeul Național al Unirii Alba Iulia, Laurențiu Curea, *Acte, memorii, decupaje din presă, fotografii privind Legiunea Română din Praga (1918)*, număr inventar 6449, f. 6.

[34] Ionel Penea, *op. cit.*, p. 451,

[35] Ioan I. Șerban, *op. cit.*, p. 285.

[36] Muzeul Național al Unirii Alba-Iulia, mss. dact. Simion Turcu, *Acte privind Legiunea Română din Praga 1918*, număr inventar 6450, f. 7.

[37] Gheorghe Repede, *op. cit.*, p. 321.

soldaților români spre Transilvania încheiată, s-a autodizolvat.[38] După acest moment, majoritatea ofițerilor și soldaților români, foștii membri ai Legiunii Române din Praga s-au înrolat în gărzile naționale, în armata română din Transilvania, punându-se în slujba națiunii române, de acum liberă și unită.[39]

Din cele expuse pe parcursul demersului nostru rezultă că Legiunea Română din Praga, deși cu o existență efemeră, a reușit să-și îndeplinească scopul cu care a fost constituită, acela al concentrării, organizării și expedierii soldaților români spre Transilvania și punerea acestora în slujba mișcării naționale. Activând într-o perioadă tulbure, marcată de puternice schimbări militare, politice și sociale, care au culminat cu destrămarea și prăbușirea monarhiei austro-ungare, Legiunea Română din Praga, prin unitățile sale, și-a adus contribuția la proclamarea independenței statului cehoslovac, precum și la apărarea acestuia, până la constituirea unei forțe armate proprii. Recunoscând meritele legionarilor români, autoritățile cehoslovace, în anul 1935, în prezența reprezentantului României, doctor Gheorghe Repede (fost membru al legiunii), prezent la Praga, au amplasat pe clădirea comandamentului militar o placă omagială pe care stau scrise următoarele cuvinte: *„În această clădire s-a preluat imperiul cehoslovac, cu prețiosul concurs al soldaților români din armata poporului aliat”*.[40]

Departe de a avea vreo pretenție de exhaustivitate, prezentul studiu reprezintă rodul muncii de colectare, sistematizare și sintetizare a bogatului material arhivistic în încercarea de a ilustra o fațetă a fenomenului constituirii organismelor naționale în toamna și iarna anului 1918, în speranța că umilele rezultate la care am ajuns să constituie un punct de plecare pentru viitoare cercetări, precum și să se dovedească utile altor istorici interesați de fenomenul avut în vedere.

---

38 *Ibidem*.

39 Mihai-Octavian Groza, *op. cit.*, p. 45; a se vedea și Virgil Lazăr, *Florian Medrea-un apărător al Marii Uniri*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2012, p. 20.

40 Cristian Mareș, „Revoluția din Ardeal din 1918 și gărzile naționale române (I)”, în *Eroii Neamului*, an III, număr 4 (9), 2011, p. 19.

ISTORIE CONTEMPORANĂ

Ipostazele antisemitismului între modernitate și contemporaneitate

Cristian Alexandru GROZA

Abstract

The study we suggest reveals the evolution of the general image created around the Jew. The initiative was taken after a superficial observation regarding that the actual society cannot make differences between the anti-Semitism and the Israeli problem. Our study brings forward a different point of view over the identitary insight of the Jew, who evolved between countless forms of nationalist politics during 1877 and 1918.

Keywords: Sionism, Marr, Nationalism, Transition, Jew.

Argument

Lucrarea de față își propune să aducă în prim-plan principalele forme ale identificării iudaice prin analizarea stadiilor evoluției sociale. Perioada pe care o studiem se încadrează între a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Demersul nostru nu este unul exhaustiv, deoarece ne propunem să analizăm numai un asamblu limitat de concepte și factori care au determinat creionarea antisemitismului modern prin prelungirea miturilor rasiale spre contemporaneitate.

Identitatea evreului a fost dintotdeauna construită între dihotomii ale mitului și ale realității economice, deoarece el s-a plasat între perspectiva biblică a poporului ales și realitatea evoluției istorice a mentalității despre poporul damnat. Principiul alterității a dat întotdeauna naștere la eterofobie, astfel că ne propunem să analizăm etapele instituirii acesteia dintr-o perspectivă intelectuală și comparativă, lucrarea fiind structurată pe două planuri de analiză. Primul are un caracter general prin identificarea surselor antisemitismului, iar ultimul urmărește fluctuația discursului antisemit în spațiul public românesc de final de secol XIX cu extindere spre anul 1918.

Antisemitismul european modern

a. Pinsker

Leon Pinsker[1] utiliza o metaforă foarte sugestivă referitoare la sionism, acesta comparând voința evreilor de a se integra într-o națiune cu determinarea unui om bolnav de a se

---

1 Medic rus care s-a remarcat prin calitatea sa de fondator al associației *Hibbat Sion*, structură care s-a ratat politic după 1890. A publicat *Autoderminarea* în anul 1882 pentru a atrage atenția asupra policii antisioniste a Rusiei. Leon Pinsker, *Autoemancipare,* Editura Organizației Sioniste din România, București, 1937, p. 45.

însănătoşi. Întrebarea rezultată era următoarea: „oare readucerea apetitului unui om bolnav înseamnă neapărat o însănătoşire sau trebuie ridicate semne de întrebare dacă el este sau nu capabil să mai şi asimileze ceea ce primeşte?”[2]

Demersul emancipării devenea o formă logică de coagulare împotriva denigrării, însă nu orice tip de autoderminare era benefică, deoarece exista riscul ca dependenţa dintre evrei şi non-evrei să-şi menţină legăturile generând în continuare exoduri sau pogromuri. O formă statală considerată ideală pentru condiţia evreului, la finalul secolului al XIX-lea, se întruchipa prin exemplul a două state tinere: România şi Serbia.[3]

Scopul manifestului semnat de Pinsker era de a pleda pentru cauza întemeierii unui stat, astfel că erau analizate toate stadiile cunoscute – sau recunoscute – în istoria poporului iudeu. Mesajul trebuie contextualizat în epocă, deoarece fervoarea naţionalistă a dat naştere la fenomene de amploare în imperiile multinaţionale, ceea ce a dus la crearea de state noi care au rezultat din fragmentarea autorităţii centrale odată cu finalul Primului Război Mondial. Finalul de secol XIX a relevat un reviriment al conştiinţei de sine a evreilor.[4]

Întrebarea care se punea în acest context era ce mare putere europeană şi-ar fi putut pune la dispoziţie resursele de capital pentru a îndeplini visul lui Pinsker, respectiv cum putea comunitatea să reuşească prin mijloace proprii să-şi genereze un stat fortificat şi unitar? Textul manifestului răspunde la ambele întrebări prin prezentarea unei platforme de constituire a statului. Se considera că există o serie de etape care trebuie instituite în vederea formării Israelului, însă toate acestea trebuiau să fie o emanaţie naturală a poporului evreu, fără alte implicări externe. Asfel, avem o mostră de gândire strategică fundamentată pe teoria darwinismului social, alăturat contextului extern al protectoratului marilor imperii. Astfel, se urmărea asigurarea unui caracter inatacabil al noii entităţi politice.[5]

b. Marr

Autoemanciparea lui Pinsker nu reprezenta o voce singulară de-a lungul istoriei, deoarece argumentele doctorului evreu s-au născut din constatarea disensiunilor cu non-evreii din Rusia. O altă analiză cuprinzătoare a acestui fenomen, dar prezentată dintr-o perspectivă de opoziţie, ne este relevată de jurnalistul german Wilhem Marr în pamfletul *Victoria Iudaismului asupra Germanismului*, publicat în februarie 1879.[6] Autorul atesta existenţa

2 Leon Pinsker, *op. cit.*, p. 8.

3 *Ibidem*, pp. 24, 30.

4 Carol Iancu, *Miturile Fondatoare ale Antisemitismului, din antichitate până-n zilele noastre,* Editura Hasefer, Bucureşti, 2005, p. 143.

5 Leon Pinsker, *op. cit.*, pp. 38–44.

6 S-a făcut remarcat în politică mai întâi ca membru al unui partid radical în perioada 1848, care dorea să democratizeze societatea germană prin eliminarea opresiunilor politice şi sociale asupra grupurilor minoritare. În calitatea sa de fondator al *Ligii Antisemiţilor* a fost considerat unul dintre creatorii antisemitismului modern. Moshe Zimmerman, *Wilhelm Marr The Patriarch of Anti-Semitism*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1986, p. 76; vezi şi *The Bremen Letter,* pp. 116–118.

unor preconcepții referitoare la statutul evreului de-a lungul istoriei, prin diferitele interpretări ale evenimentelor și atitudinilor care justificau antisemitismul. Cazul Germaniei indica abilitatea de integrare a comunităților evreiești în mediul economic, ceea ce a determinat în timp evoluția sistemului industrial, agrar, financiar și politic. Problema a apărut abia în momentul în care principalii deținători ai resurselor financiare își manifestau monopolul în detrimentul majoritarilor.[7] Exagerările de natură să creeze argumentul dorit erau prezente atât la Marr, cât și la Pinsker, deoarece sclavagismul și depravarea morală însoțite de sărăcie determinau o perspectivă în oglindă, care, de fapt, schița problemele unei crize identitare comune.

Un alt punct de legătură între Marr și Pinsker era dat de faptul că amândoi considerau că statul Israel nu își putea relua forma, fiindcă elementul cotidianului era dominat de comoditate și banalitate, astfel mentalul colectiv a ajuns să se complacă în sentimentul utopiei. Pamfletul lui Wilhelm Marr atrăgea atenția prin violența intrinsecă a termenilor, deoarece făcea referire la anti-semitism, dar fără a menționa acest concept în mod concret. Perifrazele utilizate indicau că evreul, sub forma sa negativă generalizată, era pus pe un soclu al infamiei. Comunitatea iudaică nu numai că a fost persecutată de-a lungul timpului de diferite segmente ale societății, de la intelectuali radicali până la fanatici religioși, dar, în același timp, prigoana prin istorie a evreilor le-a întărit tradiționalismul și enclavele culturale. Tocmai în această trăsătură Marr vedea întreaga sursă de defecte și prejudecăți religioase, dar nu pentru „eternul pribeag"[8], ci pentru occidentalul de rând, care devenea incapabil să se opună numeroaselor brațe ale evreilor în industrie, agricultură, politică, economie, educație și justiție.

Procesul de emancipare are o tradiție istorică ce datează din secolul al XVIII-lea, când teatrul, literatura și evenimentele sociale începeau să le acorde evreilor un statut din ce în ce mai vizibil. Paradoxul remarcat de Wilhelm Marr era că, în ciuda lipsei unui stat, iudaismul a fost capabil să genereze presiuni politice și sociale în orice țară. Argumentele vin să justifice declinul german prin așa- numitul „război de treizeci de ani"[9] care a debutat din momentul în care evreii și-au capătat emanciparea, astfel Marr făcea o referire indirectă la anul 1848. Consecințele acestui proces au fost vizibile mai ales în planul presei, Marr considerând că integrarea evreilor în zonele de influență socială determina un dezavantaj major pentru națiunea germană. În acest mod erau impuse premisele unui raport inegal prin care orice critică adusă comunității iudaice era interpretată ca o manifestare a urii. Ziaristul german considera că „războiul de treizeci de ani" a fost câștigat, cel puțin la nivelul anului 1879, de către iudaism, iar spiritul german devenea din ce în ce mai pasiv.

---

7 Wilhelm Marr, *The Victory of Iudaism over Germanism, viewed from a non-religious Point of View*, eighth edition, Bern Rudolph Constenoble, 1879, p. 29.

8 Avram Rotenberg, *Evreul Rătăcitor*, Editura Hasefer, București, 2003, pp. 7–24.

9 Wilhelm Marr, *op. cit.*, p. 19.

Această etnie fără stat se manifesta unitar în privința intereselor politice, lăsându-i lui Marr impresia unui control deplin asupra mediului internațional de decizie, așa cum rezulta în urma Conferinței de la Berlin din 1878.

Jurnalistul analiza în mod sumar cazul României, proaspăt ieșită de sub autoritatea otomană, care odată intrată în jocul Marilor Puteri și a intereselor Alianței Israelite s-a văzut nevoită să-și altereze sensul propriei constituții. Observăm în pamflet repetarea noțiunii de „război cultural", prezentat ca factor de dezbinare al caracterului unitar al constructului identitar al națiunilor europene. Consecința logică a acestui epifenomen putea fi numai o revoluție care urma să izbucnească în Est, însă de o natură atât de covârșitoare încât s-ar fi extins din Rusia până în Occident. Această apreciere din anul 1879 ne ridică serioase semne de întrebare dacă nu cumva perspectiva jurnalistului german asupra revoluției din 1917 a reprezentat o simplă coincidență sau constituia o deducție elaborată pornită de la tezele *Capitalului* lui Marx, contextualizate în criza sistemului politic rusesc de la finalul secolului al XIX-lea? Indiferent de răspuns, evoluția istorică a evenimentelor a confirmat ipoteza, cu un oarecare caracter profetic, a ziaristului german, deoarece comunismul sub diferitele sale mutații ideologice a ajuns să fie perceput ca un produs de factură iudaică, cel puțin pentru perioada interbelică.

Evreul lui Marr a fost privit sub forma unei condiții generalizante, autorul neatacând direct etnia, ci viciile sale și monopolul pe care îl exercita asupra societăților unde se manifesta aparenta lui autoritate.[10] În final, inamicul „războiului de 1800" de ani este umanizat prin evidențierea trăsăturilor pozitive și a potențialelor sale sentimente constructive față de societățile occidentale, însă faptul că nu se putea integra în mod natural îl determina pe evreu să lupte împotriva structurilor sociale ale statului-gazdă. Semnalul de alarmă era faptul că societatea germană și-a inhibat într-o asemenea măsură spiritul combativ împotriva activităților evreilor din mediul public încât toate resentimentele au fost îngropate sub un strat adânc de mâhnire. Problema acestui mutism social era că, la un moment dat, se preconfigura o manifestare colectivă în defavoarea evreilor, paradoxul acesteia fiind acela că înșiși oamenii care au polemizat pe tema chestiunii evreiești vor trebui, la un moment dat, să-i apere pe evrei împotriva mulțimii furibunde.[11] Această premoniție istorică a trebuit să aştepte jumătate de veac ca ea să fie configurată sub forma urii doctrinare a Partidului Național Socialist German.[12]

O reevaluare contemporană a articolului semnat de jurnalistul german ne determină să reinterpretăm analiza societății dincolo de prisma creştinismului sau a socialismului democrat prin noțiunea „paradoxul lui Marr". *Testamentul unui Antisemit*[13] ne confirmă

---

[10] Ladislay Gyemant (coord.), *Dilemele conviețuirii: evrei și neevrei în Europa Central-Răsăriteană înainte și după Shoah*, ICR, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2006, p. 152.

[11] Wilhelm Marr, *op. cit.*, p. 30.

[12] Francis R. Nicosia, *Sionism and Antisemitism in Nazi Germany,* Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 13–17.

[13] „The Testament of an Anti-Semite", vezi Moshe Zimmerman, *op. cit.*, pp. 133–154.

această ipoteză de lucru, deoarece însuși autorul se reevalua prin integrarea sa într-o Europă cuprinsă între formele conflictuale ale evoluțiilor politice. Majoritatea antisemiților utiliza în acea perioadă argumente specifice „tronului și crucii", ceea ce releva perspectiva profund creștină și mercantilă a problemei. La finalul secolului al XIX-lea, antisemitismul atrăgea cititorii și crea un sistem care cauta să profite de tematică în beneficiul financiar propriu. Marr constata că el însuși a fost doar o marionetă în anul 1879, deoarece a generat o reacție prin care s-a plasat deasupra noului val al antisemitismului modern, care a ajuns să fie pervertit într-o formă pur pragmatică din care s-au extras numai beneficiile temporare ale demagogiei politice în detrimentul unei soluții reale. Marr își menținea opoziția față de evrei, asumându-și promovarea termenului care l-a consacrat în rolul de „patriarh al antisemitismului", dar prefera să fie identificat de istorie printr-o linie individuală. Astfel, s-a văzut pe sine mai mult ca un intelectual critic la adresa slăbiciunilor sistemului german, iar scopul întregului său demers analitic a fost de a demostra vulnerabilitatea tinerelor națiuni în fața iudaismului internaționalist.

Perspective românești moderne

a. Atitudini oficiale

În România, odată cu anul 1879, s-a putut observa o manifestare a ecourilor antirevizioniste față de articolul 7 al Constituției din 1866. Toate dezbaterile parlamentare au scos în evidență consecința Articolului 44 din cadrul Conferinței de la Berlin, desfășurată între lunile iunie-iulie 1878.[14] Principala tabără care susținea modificarea era reprezentată de liberali și oficiosul lor *Românul*. În presa vremii au apărut numeroase disensiuni cu ziarele conservatorilor, unde polemiza Mihai Eminescu, în *Curierul de Iași* și *Timpul*, pe marginea ideii deplinei egalități între români și alogenii care locuiau pe teritoriul statului rezultat după 1877.[15]

În 1879 s-au publicat și discursurile deputaților conservatori N. Blaramberg, B. Conta și D. Rosseti Tețcanu, acompaniate de cuvântarea susținută de Vasile Alecsandri la 10 octombrie.[16] Moțiunea releva existența unei intruziuni la nivel politic prin articolul 44, deoarece afecta dreptul de autoguvernare. Se considera necesară menținerea unei linii neintervenționiste față de statul român, ceea ce indica existența temerilor față de consecințele negative în plan internațional ale articolului 7, care fi putut genera complicații

---

[14] William O. Oldson, *A providential Anti-Semitism*, The American Philosophical Society, Independence Square: Philadelphia, SUA, 1991, pp. 39–40.

[15] Keith Hitchins in *The American Historical Review*, Vol. 97, No. 4 (Oct., 1992), p. 1065. Published by: The University of Chicago Presson behalf of the American Historical Association Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2165493. Accessed: 29/01/2011 07:05.

[16] N. Blaramberg, B. Conta, D. Rosseti Tețcanu, *Chestiunea Israelită înaintea Camerilor de revisuire, Moțiunea Nerevisioniștilor*, Tipografia Curții, proprietar F. Gobl, 12, Pasagiul Roman, 12, București, 1879.

diplomatice de natură să invalideze indepedența sau chiar să producă o imixtiune directă din partea Marilor Puteri. Constituția din 1866 cuprindea în Titlul II, *Despre drepturile românilor,* un criteriu indispensabil în privința exercitării drepturilor fundamentale: apartenența la ritul creștin.[17] Principiile directoare erau de natură liberală, însă beneficiarii condițiilor constituției, așa cum fusese concepută, s-au dovedit a fi conservatorii, care se evidențiau prin rolul de mari proprietari funciari.[18] Anularea articolului 7 însemna lărgirea dreptului de achiziționare de pământuri și case în zonele rurale, ceea ce destabiliza balanța în favoarea alogenilor necreștini. Erau acuzate și alterările produse de Alianța Israelită, văzută ca o formă de manipulare a opiniei publice europene în detrimentul interesului național. Argumentul cel mai des invocat făcea trimitere directă la „acapararea pământului românesc și transformarea lui într-o nouă Palestină"[19].

Într-un asemenea climat de tensiune politică[20], antisemitismul s-a manifestat preponderent în Moldova, datorită prezenței unui număr mai mare de evrei. Astfel, este greu de crezut ca simpla ridicare a interdicției de natură religioasă să fi înlesnit posibilitatea comunităților necreștine și chiar a convertiților să se naturalizeze.[21] Însuși Nicolae Blaramberg evidenția faptul că „nu vrem de neamul evreiesc nici dacă s-ar creștini"[22]. O asemenea ipoteză confirmă faptul că teoria națiunii se aplica, în cazul românesc, prin prisma teoriei consangvinității, propuse de Fichte și Herder, iar nu pe principiile identificate de sociologul Anthony Smith: „produs cultural, comunitate și istoricitate"[23]. B. Conta aducea un alt punct de vedere contra modificării articolului 7, deoarece el considera că statul, chiar și la 1866, simțea nevoia unei protecții de ordin cultural. Argumentul lui credita creștinismul ca singura formă religioasă care putea evolua, astfel iudaismul și islamismul erau considerate incapabile să se adapteze la situația politică a finalului de secol XIX. Corupția rezultată astfel crează disproporții între câștigul unui negustor român și cel al unuia evreu, iar statul român nu putea interveni prin controlul monopolului afacerilor evreiești, deoarece ar fi încălcat aspectul cutumiar al tradiției iudaice.

---

17 Ion Alexandrescu, Ion Bulei, Ion Mamina, Ioan Scurtu, *Enciclopedia de Istorie a României,* Editura Meronia, București, 2000, p. 10.

18 Keith Hitchins, *Rumania, 1866–1947*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 19–20.

19 N. Blaramberg et alii, *op.cit*., p. 5.

20 „D-lor, s-ar părea că Europa, dar mai ales Europa occidentală, având să exercite represaliuri în contra României, a decretat, ca se dic așa, în Congresul de Berlin moartea naționalității române, și pentru culmea umilinței ș-a disprețului, a hotărât să murim de mâna evreului !". *Ibidem*, p. 10.

21 Paradoxul sesizat de Andrei Oișteanu este bine integrat în context, deoarece Radu Rosetti, Ion C. Brătianu și Constantin Rădulescu Motru relevau tocmai contrariul opiniilor conservatorilor. Sentimentul religios trăit până la fanatism sau intransigență nu era specific românilor. Andrei Oișteanu, *Inventing the Jew,* University of Nebraska Press, Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, 2009, p. 11.

22 N. Blaramberg et alii, *op. cit.*, p. 12.

23 Pentru o evidențiere mai clară a conceptelor vezi Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 203–225.

Se presupunea că transformarea României într-un stat independent viza, de fapt, crearea unei structuri politice de tip marionetă, care ar fi trebuit să se lase condusă din umbră de Austria, Germania și Alianța Israelită. Perspectiva fusese lansată de Giuseppe Garibaldi și viza un spectru mai larg față de cel românesc, deoarece se considera că Germania era un inamic natural al popoarelor slave și latine, astfel că Bismark, la nivelul anilor 1879, urmărea cu orice preț controlul noilor state apărute în special în Balcani.[24]

b. Alecsandri

Vasile Alecsandri, în discursul din data de 10 octombrie 1879, opunea două tipologii existențiale: românul ca formă a spiritului, respectiv evreul ca formă a devotamentului față de Talmud.[25] Politicianul considera că gândirea pragmatică a liberalilor se înrudește cu pârghiile de control social și înavuțire rapidă identificate la evrei, astfel anularea articolului 7 din constituția din 1877 ar genera: „[...] o tarabă deschisă pe pragul ce desparte Orientul de Occident"[26]. Evreul devenea intangibil, indiferent de contextul în care se manifesta, iar dacă luăm în calcul și argumentele de ordin statistic aduse în discuție, atunci cetățeanul român de la finalul secolului al XIX-lea vedea numai colosul Alianței Isrealite pregătite să înghită România. Analiza făcută de Vasile Alecsandri privitoare la evoluția demografică indica o creștere a populației evreiești de aproximativ 309.000 de evrei între 1859 și 1879, respectiv creșterea natalității românilor la aproximativ 460.500. Argumentul central, care reieșea dintr-o asemenea comparație, era că în următorii douăzeci de ani populația de rit iudaic urma să o depășească pe cea locală.[27] Acceptarea fără echivoc a articolului 44 al Conferinței de la Berlin ar fi reliefat tocmai faptul că România își asuma intransigența, deci implicit și o parte din vină asupra politicilor rasiale, iar recunoașterea independenței nu s-ar fi datorat numai anului 1877[28], ci și manevrelor diplomatice venite din partea Alianței Israelite.

Acest etern pribeag era văzut, spre finalul secolului al XIX-lea mai mult prin paradigmele sale de factor alogen cu caracter negativ, însă acest element rezulta din nemulțumirile unei clase politice nesigure în mecanismele de dezvoltare ale României, care, la acel moment, erau disputate între abordarea liberală și formele conservatoare ale puterii. Pledoaria lui Vasile Alecsandri îl impune ca un antisemit covins[29], dar nu orientat împotriva evreilor ca rasă[30], ci a evreilor ca elemente de presiune politică prin intermediul cercurilor

---

24 N. Blaramberg et alii, *op. cit.*, pp. 125–126.

25 Alexandru Claudian, *Antisemitismul și cauzele lui sociale, schiță sociologică*, Albatros, București, 2000, p. XVII.

26 Vasile Alecsandri, *Discurs ținut în ședința Senatului la 10 oct. 1879, cu ocasiunea revisuirei art. 7 al Constitutiunei*, Socec, București, 1879, pp. 4–5.

27 La nivelul anului 1879, Alecsandri constata că evreii reprezentau a 13-a parte din totalul populației. N. Blaramberg et alii, *op.cit.*, p. 160.

28 William O. Oldson, *op. cit.*, pp. 114–115.

29 George Vâlsan, *Vasile Alecsandri*, Editura Asociațiunii, Sibiu, 1926, p. 24.

30 Carol Iancu, *op. cit.,* p. 98.

de decizie europene. Pentru a da o dimensiune comparativă în interiorul sentimentul românesc de disconfort la adresa oricărui factor alogen, amintim scrisoarea adresată de Vasile Alecsandri lui Edouard Grenier, între care existau afinități culturale comune.[31] Modul de trecere a categoriilor străinului[32] sub paradigma distinctului rezultă dintr-un complex de inferioritate puternic simțit de o întreagă generație politică, astfel că pentru România anul 1877 a reprezentat o confruntare a coloșilor din care a luat naștere naționalitatea română ca un construct bazat numai pe jertfa „curcanilor"[33].

c. Eminescu

Pentru ziaristul Mihai Eminescu sesizăm o cu totul altă ipostază, în comparație cu ceea ce ne-a obișnuit lirica sa. Preferințele politice spre conservatorism sunt bine cunoscute pentru poetul bucovinean, care pleda pentru cauza românității și a menținerii spiritului originar în detrimentul influențelor liberale sau a oricăror intruziuni externe.[34] La Eminescu perspectiva asupra condiției evreului era încadrată mai mult în aspectele de ordin economic și demografic.[35] Conceptul de „uzură", cu sensul de corupție, releva faptul că evreul cămătar, cârciumar sau bișnițar profita de existența unui mediu dominat de lașitate, lene și lipsă de moralitate pentru a se impune în fața românului. Slaba educație a țăranilor împroprietăriți făcea ca așa-numitele „practici de uzură" să fie mascate prin polițe care nu erau în totalitate acoperite legal, iar astfel datornicul se vedea pus în situația de a plăti sumele cerute de speculator fără a fi protejat de o instanță.[36] Problema societății românești părea dată nu neapărat de activitățile liberalilor sau ale alogenilor, ci de însăși acțiunea cetățenilor ei care

---

31 Cunoscut pentru scrierea poemului *La Mort du juif-errant.* Poemul reliefează existența unei eterne nefericiri ca urmare a damnării eterne datorate uciderii lui Hristos. „[...]Le monde entier connaît mon crime et ma démence;/Mais ce qu'il ne sait pas, c'est la misère immense/Qui fut mon châliment, hélas!trop mérité:/Le plus grand des forfaits, c'est l'inhumanité![...]". Edouard Grenier, *Poésis complètes,* Editeur G. Charpentier, Roue de Grenelle, Saint Germain, 1882, pp. 33–77; vezi și p. 48.

32 „Noi ceștia românii, cari am văzut trecând atâtea năvăliri peste pământul patriei noastre, știm de ce natură sunt straturile mocirloase pe cari valurile acestori năvăliri le depun când se retrag. Le-am caracterizat în chipul următor: Năvălire turcească: pilaf fiert în sânge. Năvălire rusească: ortodoxie brutală, hoțească, grețoasă. Năvălire austriacă: răutate burlească, prostie pretențioasă. Năvălire prusiană: bestalitate plină de ură, crudă și hrăpăreață. Poporul zice: Turcul: caraghioz. Rusul: porc. Neamțul: pâsat mort de foame. Prusacul: porc nemțesc, neamț porcesc." Vasile Alecsandri, *Scrisori Inedite, Corespondența cu Edouard Grenier, 1855–1885,* Traduse și publicate de Alexandrescu-Dorna, Editura Librăriei Leon Alcalay, București, 1911, p. 56.

33 *Ibidem*, nr. XIX, Mircești, 1 noiembrie 1877, p. 64.

34 Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 18.

35 Ladislay Gyement (coord.), *op.cit.,* p. 76.

36 Statistica prezentată indica pentru Bucovina prezența a 82,9% evrei debitori pentru anul 1875, respectiv 81,5 % pentru anul 1876. Mihai Eminescu, *Chestiunea Evreiască,* Editura Vestala, București, 2010, pp. 21, 24.

deveneau atrași de funcțiile birocratice chiar și în lipsa unei pregătiri elementare pentru rolul la care aderau.[37] În acest mod, Eminescu a reușit să continue teoria formelor fără fond propusă de Maiorescu, reliefând faptul că o criză a societății pornea din interior.

O altă categorie emergentă a fost cea a proletarilor care s-au integrat într-un mediu inovator, dar în același timp instabil, unde proprietarii afacerilor se schimbau în funcție de decizia zonei politice, ceea ce îi transforma pe acești țărani reconvertiți în postura unei mase de oameni ușor de manipulat.[38] Pentru Eminescu, individul de rând avea obligația morală de a păstra criteriul de diferențiere etnic și religios, deoarece în lipsa acestor elemente se crea o bază laxă de drepturi politice și civile pentru orice imigrant.[39] Eminescu considera că prezența evreilor era nocivă, în special pentru Moldova, deoarece vedea în evoluția lor demografică o sufocare a românilor.[40] Poetul bucovinean nu s-a remarcat doar prin antisemitismul manifestat în articolele de la *Timpul* și *Curierul de Iași*, ci și printr-o xenofobie față de influențele culturale externe adaptate–sau transformate în mod incoerent–în societatea românească.[41] În acest mod, alteritatea se menținea ca un stigmat, deoarece individul își păstra mentalitatea și bariera religioasă: „[...] evreul e evreu, se simte evreu și până acum nici n-a voit să fie altceva decât evreu"[42].

Calitatea membrilor comunității iudaice era pusă între două ipostaze: „israelit" și „jidan". Primul termen releva o imagine pozitivă a individului integrat în viața culturală și economică a statului. Astfel, prin manifestările lui corecte față de simbolurile naționale se considera că reprezenta o formă incipientă de patriotism. Conceptul de *jidan* era conotat negativ, deoarece această categorie a identității evreiești își refuza integrarea și evolua prin intermediul cercurilor de influență europene. Pentru Eminescu media „israeliților" care-și meritau drepturile de naturalizare[43] era mult mai mică față de întregul „jidanilor".[44]

---

37 William O. Oldson, *op. cit.*, p. 121.

38 Mihai Eminescu, *op. cit.*, p. 74.

39 Carol Iancu, *op. cit.*, p. 106.

40 „Evreii sunt un pericol imediat, pipăit și văzut, ei formează acea nenumărată populație cu desăvârșire improductivă care trăiește din precupețirea muncii și sănătății românului[...]". Mihai Eminescu, *op. cit.*, p. 83.

41 Ladislay Gyement (coord.), *op. cit.*, p. 73.

42 Mihai Eminescu, *op.cit.*, p. 95.

43 Conceptul de împământenire pentru Eminescu avea la bază două demersuri. Primul era oferit de naturalizarea pe căi legale, în mod individual, iar al doilea era reprezentat de consecința logică dată de pierderea trăsăturilor distinctive ale evreității în românitate. Carol Iancu, *op. cit.*, p. 117.

44 „Cine ştie cât de departe suntem de-a urî pe evrei-și aceasta o poate pricepe orice om cu privirea clară-acela va vedea că în toate măsurile noastre restrictive numai dreapta judecată și instinctul de conservare au jucat singure rolul principal". Mihai Eminescu, *op. cit.*, p. 120, vezi și p. 134.

Concluzii

Prezența ideilor de consolidare a unui stat al Palestinei s-a observat încă din anul 1794, când printre comunitățile de evrei din Moldova și Muntenia s-a dezvoltat această idee cu caracter identitar. Una dintre deplasările consemnate ale evreilor spre Palestina a avut loc prin intervenția lui Sir L. Oliphant, respectiv a lui Samuel Pineles, cunoscut drept *veteranul iudaismului moldav,* care au făcut posibilă plecarea în toamna anului 1882 a 228 de emigranți din Moinești, Cîrja, Galați, Bacău și Focșani cu vaporul „Thetis" spre orașul Haifa.[45] Antisemitismul, ca politică de stat, a avut particularitatea de a se manifesta ca un mod de coagulare al maselor împotriva inamicului intern, astfel fortificând rolul unui partid politic sau al conducătorului acestuia.[46] Conservatorismul a utilizat întotdeauna argumentele intruziunii în politica internă, mizând pe riscul reprezentat de alogeni, respectiv pe construirea unei demagogii politice specifice partidelor naționaliste și extremiste.[47] Primele consecințe vizibile ale anului 1879 s-au tradus prin formarea organizațiilor de întrajutorare evreiești, conduse de Samuel Pineles, *Ișuv Eretz Israel* și *Hovovei Țion*. S-a organizat la Focșani prima conferință sionistă din anul 1881[48], iar după 1900 partidul de stânga *Poale Sion* a devenit din ce în ce mai vocal.[49] Modul în care Alianța Israelită și-a modificat atitudinea față de politică, trecând de la starea neimplicată la cea de activism în favoarea emancipării, denota faptul că a intrat într-o nouă etapă a condiției evreului. Foștii lor susținători liberali, printre care se afla și Ionel Brătianu[50], criticau atitudinea de frondă manifestată prin activitățile socio-culturale. Evreul s-a transformat din victimă a oprimării, în portavocea propriei identități, ceea ce însemna că își asuma paradoxul rezultat din dorința de a fi naturalizat și de a-și crea propriul stat. În mintea majoritarilor acest aspect nu putea da naștere decât la o analogie pe cât de simplistă, pe atât de reușită ca argument politic: România devenea o nouă Palestină.

Un alt moment tensionat al comunicării dintre autoritățile române și Alianța Israelită a apărut la data de 2 noiembrie 1917, când declarația Balfour recunoștea Palestina ca țară evreiască. Jocurile diplomatice ale Marii Britanii și Revoluția Bolșevică au dat naștere unor forme din ce în ce mai agravante a situației imigranților, iar România devenise un punct de tranzit spre Palestina, mulți preferând să plece cu vaporul de la Galați. În ciuda manifestărilor de solidaritate ale organizațiilor sioniste din țară, Marea Britanie a decis să-și controleze mandatul prin blocarea numărului de emigranți în anul 1921.[51]

---

45 Eliezer Ilan, *Din trecutul Sionismului în România, Contribuții istorice la o Istorie a Sionismului în România,* Tipografia „Hasefer Hahadaș", Iafo, 1968, pp. 8, 19.

46 Alexandru Claudian, *op. cit.,* p. 7.

47 Eliezer Ilan, *op. cit.,* pp. 44–60.

48 Andrei Oișteanu, *op. cit*, p. 147.

49 Eliezer Ilan, *op. cit.*, pp. 30–32.

50 „Egalitatea", București, Anul XXII, 1911, No. 15, din 22 aprilie.

51 Paul Johnson, *A history of the Jews*, Perfect Bound, USA, 1987, p. 437; vezi și Arthur Ruppin, *The Jewish Fate and Future*, Macmillian and Co. Limited, London, 1940, p. 47.

România și-a accentuat caracterul paradoxal odată cu intrarea în Primul Război Mondial, deoarece evreii nu erau recunoscuți ca cetățeni oficiali ai statului, însă aveau obligația legală de a fi incluși în serviciul militar. Se poate sesiza un contrast între pragmatismul numeric al deciziei și menținerea perspectivei negative. În mod definitiv, participarea soldaților evrei și români laolaltă a adus la lumină o nouă reformulare a identității și a necesității de emancipare a întregii comunități. Partidele sioniste au emis comunicate prin care cereau: „recunoașterea naționalității evreiești din România ca o naționalitate autonomă pe tărâmul politic, cultural și religios”[52]. Momentul 1918 a adus unitatea teritorială a României, dar în același timp a generat și noi argumente în favoarea doleanțelor comunității iudaice. Înainte de emancipare, evreul reprezenta o abordare juridică și demagogică, deoarece era văzut ca un inamic natural al bisericii, însă prin procesul de laicizare a devenit un inamic al statului. După finalul Primului Război Mondial activitățile partidelor *Poale Zion* și *Zeire Zion* s-au evidențiat din ce în ce mai puternic prin coloratura doctrinară a comunismului, deoarece discursul liderilor și modul de acțiune asupra maselor miza, în special, pe generarea unei stări revoluționare de nemulțumire.[53]

Problema de raportare între partidele locale și cele sioniste a fost dată de perspectiva diferită de abordare, astfel contradicțiile dintre cele două fronturi au rezultat din doctrinele politice asumate. De pildă, *Poale Zion* și-a consolidat ca statut lupta identitară, respectiv emanciparea prin oprirea asimilării evreilor în cultura română, favorizând astfel formarea unui nucleu indepedent. Cererile de emancipare și recunoaștere au venit, în majoritatea cazurilor, în momentele de construcție identitară, așa cum au fost contextele istorice din anii 1877 și 1918. Momentele păreau oportune liberalizării și acceptării, însă modul în care au fost susținute argumentele românilor și cele ale evreilor nu a făcut altceva decât să aprofundeze sciziunea identitară pentru simplul fapt că ambele facțiuni au căutat să se consolideze una în detrimentul celeilalte.

---

52 Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 168.

53 Eliezer Ilan, *op. cit.*, pp. 92–97.

Spațiile publice timișorene de la începutul secolului al XX-lea – Cadru de petrecere a timpului liber de către elita germană

Drd. Maria-Daniela STANCIU

Abstract
This study aims to reveal the relation between the leisure activities and the urban space in the city of Timișoara at the beginning of the 20th century.

Based on articles, announcements, advertisment from the newspaper *Temeswarer Zeitung*, but also on memoirs, maps and bibliography, we describe and analyze different aspects of leisure activities of the German elite in the public sphere. We will also consider in this investigation the urban progress from the last decades of the 19th century, the development of new architectural spaces, such as hotels, restaurants, cafés and breweries, located in different areas around the city.

Keywords: urban development, leisure, Swabians, public sphere, everyday life

Es ist nicht wahr, dass die modernen Städte sich alle gleichen oder sich immer ähnlicher werden. Das gilt wohl für das äußere Bild, an dessen Schablonisierung die Geschäftsarchitekten arbeiten, aber nicht für das geistige, das Innenleben einer Stadt, wie es sich in ihren kunstlerischen Leistungen, ihren Denkmälern und all den Werken offenbart, die einem Gefühl entspringen.

Adam Müller-Guttenbrunn

Introducere. Importanța temei și definirea conceptelor

Studiul de față își propune surprinderea relației dintre habitat și desfășurarea timpului liber a elitelor timișorene la început de secol XX. De interes pentru cercetarea noastră au fost spațiile publice urbane necesare desfășurării loisirului, frecventate de către elită. Petrecerea timpului liber este o parte componentă a vieții cotidiene a individului sau a unei grupe, astfel încât, pentru a crea o definiție a timpului liber, trebuie să observăm în primul rând de unde vine interesul pentru acest aspect și în ce ramură a istoriei este el încadrabil.

După cum sugeram încă din titlu, încercăm să ne limităm la elita germană, constituită în principal din șvabii bănățeni. Veniți în Banat în secolul al XVIII-lea, mare parte din șvabii dunăreni erau romano-catolici, ceea ce a reprezentat o premisă importantă a maghiarizării lor îndeosebi în anii dualismului austro-ungar (1867–1918). Totuși, aceștia si-au format o conștiință a germanității lor[1], prin personalitățile culturale, presa de limbă germană dar și prin asociațiile organizatoare de diferite evenimente cu caracter social.

---

1 Vasile Ciobanu, *Identitatea culturală a germanilor din România în perioada interbelică,* Editura Muzeului Național al Literaturii Române, București 2013, p. 24–25.

Prezenta lucrare se bazează pe informațiile transmise voluntar și conștient de presă, aici regăsindu-se pe lângă reclame și anunțuri și articole care descriu activitățile de timp liber, prețuri și transformări urbane. Am cercetat Temeswarer Zeitung între anii 1912–1916, cotidian în limba germană destinat așadar șvabilor. De altfel, am folosit lucrări memorialistice, planuri ale orașului dar și vederi din colecția Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Tübingen. Informațiile identificate în presă și memorialistică, au fost coroborate pe cât posibil cu cele din literatura de specialitate.

Transformări urbanistice și administrative în Timișoara

Fortificația îi dădea Timișoarei caracterul unui oraș modern, după care a primit și numele de „Mica Viena”, unde străzile erau așezate în linie dreaptă, iar casele aveau în general câte unu, două, trei etaje iar numeroasele magazine indicau o viață animată.[2]

Citatul de mai sus îi aparține primarului Timișoarei, Josef Geml, care după pensionarea sa din 1919, și-a dedicat timpul scrierii istoriei Timișoarei în anii 1870–1920, a prelucrat date statistice dar ne-a lăsat și memoriile sale.[3]

Ultimele decenii din secolul al XIX-lea și primele din secolul XX, au însemnat foarte mult pentru istoria Timișoarei și pentru dezvoltarea ei drept oraș important al Banatului[4]. În această perioadă, orașul își rupe corsetul, constituit de cetatea tip Vauban, creându-și loc înspre o dezvoltare multilaterală, devenind centru al industriei, comerțului și culturii în Banat. Mare parte din progresul orașului s-a datorat primarului Karl Telbisz, care a stat 29 de ani (1885–1914) în fruntea municipalității. Eforturile sale s-au îndreptat în primul rând, îndepărtării fortificaților Timișoarei, cele trei ziduri de incintă închizând spațiul orășenesc atât de mult, încât nu era posibilă o dezvoltare urbanistică în interiorul lor. În 1905 au fost îndepărtate acestea, ceea ce a permis apariția unor edificii importante, precum: strada Lloyd, clădirea principală a Poștei, Palatul Băncii dar și câteva clădiri destinate școlilor din urbe. Tot în acești ani s-a finalizat și canalizarea râului Bega, alimentarea cu apă și canalizarea orașului[5].

La periferia orașului s-au dezvoltau zone rezidențiale, respectiv economice, prin apariția manufacturii și atelierelor, un exemplu elocvent fiind cartierul Fabric. Datorită existenței unui spațiu agricol întins, sfârșitul secolului al XIX-lea s-a caracterizat printr-un val puternic de industrializare. Condiționat de fluxul de capital din Europa de Vest, precum și de dezvoltarea unui sector bancar propriu, au luat naștere întreprinderi de construcții de

---

2 Josef Geml, *Alt-Temeswar im letzten Halbjahrhundert 1870–1920,* Banat Verlag, Erding, 2010, p. 10.

3 *Temeschburg–Temesvár–Timișoara. Eine südosteuropäische Stadt im Zeitenwandel,* editată de Heimatortsgemeinschaft Temeschburg–Temeswar, Timișoara, 1994, p. 256.

4 Thomas Breier, *Mitbegründer des modernen Temeswar – Bürgermeister Dr. Karl Telbisz,* în *Temeschburg–Temesvár–Timișoara. Eine südosteuropäische Stadt im Zeitenwandel,* editată de Heimatortsgemeinschaft Temeschburg–Temeswar, Timișoara, 1994 p. 249.

5 *Ibidem,* p. 250–252.

mașini, industrie alimentară, ușoară, de cherestea și de materiale de construcții, majoritatea fiind amplasate în cartierele Fabric și Iosefin. Creșterea economică a fost posibilă doar datorită măsurilor luate în dezvoltarea urbanistică[6].

Un element de senzație din Timișoara sfârșitului de secol XIX era reprezentat de „tramvaiele" trase de cai. Aceste tramvaie urmau un traseu destul de lung, de la Biserica seminarului, trecând pe lângă Cazarma transilvăneană, pe lângă școala de fete, până la cafeneaua „La regina Angliei" (vis-a-vis de biserica parohială din Fabrik). Despre inaugurarea acestuia, presa interbelică amintește următoarele:

> *La data de 8 iulie 1869 au trecut primele tramvaie trase de cai prin oraș. Cele cinci „vagoane", împodobite cu flori, s-au întâlnit în fața Cazinoului. În primul „vagon" s-au așezat invitații de onoare și conducerea municipalității, iar în următoarele „vagoane" o fanfară, care a cântat pe tot parcursul drumului. Bucuroși că tramvaiul nu a derapat, invitații s-au îndreptat înspre restaurantul Stenzer, unde au petrecut de la orele 11 dimineața, până noaptea la ora 2.*[7]

Din categoria mijloacelor de transport în comun mai făceau parte și autobuzele. Un rol important l-a jucat cetățeanul Josef Novotny, de profesie coșar, membru al conducerii municipalității din 1881 până în 1918, care a dorit să creeze o legătură între cartierul Maierilor (Maierhofen) și oraș. Astfel în 1894 a luat naștere OMNIBUSSE AG, fiind introduse două autobuze în circulație. Pe lângă această societate de autobuze, mai exista și o societate pe acțiuni care sprijinea transportul în oraș cu autobuzele, dar mai existau și autobuze private, care transportau turiștii cazați la hoteluri până la gară. Iată că progresul continuă, în 1899 fiind pusă în circulație linia electrică. Numărul de călători a crescut și el exponențial. În 1898 au călătorit 874.000 pasageri în „tramvaiele trase de cai" urmând ca după doi ani, în 1900, tramvaiul electric să aibă 2,4 milioane de pasageri[8].

Tot în domeniul progresului tehnic, Timișoara a fost primul oraș iluminat electric din Europa. La data de 30 noiembrie 1882, conducerea orașului semnează un contract cu o companie de curent electric engleză[9], astfel încât la 12 noiembrie 1884, aproximativ 250 de lămpi iluminau primul oraș european cu curent electric[10]. Un alt avantaj pe care îl avea Timișoara, era poziția geografică, care a permis ca orașul să fie legat la rețeaua căilor ferate

---

[6] Martin Rill (coord), Dan Leopold Ciobotaru, *Temeswar/Timișoara. Perle des Banats,* Verlag Wort+Welt+Bild, München 2010, p. 9–11.

[7] *Banater Deutsche Zeitung,* 20. Octombrie, 1929.

[8] Walter Jass, *Die „Elektrische"*, în *Temeschburg–Temesvár–Timișoara. Eine südosteuropäische Stadt im Zeitenwandel,* editată de Heimatortsgemeinschaft Temeschburg–Temeswar, Timișoara, 1994, p. 306–308.

[9] Este vorba despre Anglo Austrian Brush Electrical Company Limited din Viena, aflată sub compania londoneză International Brush Elelctrical Company Limited.

[10] Richard Weber, *Die erste Stadt in Europa mit elektrischer Straßenbeleuchtung,* în *Temeschburg–Temesvár–Timișoara. Eine südosteuropäische Stadt im Zeitenwandel,* editată de Heimatortsgemeinschaft Temeschburg–Temeswar, Timișoara, 1994, p. 302–304.

europene. De altfel, arhitecți de renume european, precum Ludwig Ybl, Laszlo Szesztay și Emil Szilard au creionat planurile de urbanizare ale orașului, iar Laszlo Szekely sau Martin Gemeinhardt au creat planurile și au construit importante clădiri ale centrului orașului și ale cartierelor, astfel încât, după unii autori, se poate vorbi despre un început arhitectonic după principii moderne în Timișoara[11].

După ce caracterul militar al orașului a mai pierdut din importanță, tabloul orașului s-a schimbat. Centrele principale ale orașului s-au schimbat, Piața Domului în nord – centru al bisericii și administrației – locul de paradă din sud – centru al armatei și al burgheziei – au fost înlocuite de noua promenadă a orașului – strada Lloyd (Lloyd Zeile). Prin construcția de amplasamente destinate petrecerii timpului liber în natură, parcuri și alte spații verzi, precum și a pădurii destinate vânătorii, viața urbană și loisirul populației orășenești s-a îmbunătățit.[12]

Elita germană timișoreană – structură și analiză

Timișoara era după mărime cel de-al doilea oraș cu garnizoană din Imperiul Austro-Ungar, după Bratislava. Însă în tabelul următor nu sunt incluse datele statistice ale armatei, ci doar ale populației civile. Observăm evoluția populației începând cu anul 1854 până la recensământul din 1930. Valorile care ne interesează sunt cele referitoare la populația de etnie germană, care în perioada 1854–1910 crește de la 8.775 de suflete, până la 31.644, urmând ca în perioada interbelică să scadă. În 1910, germanii reprezentau 43% din populația Timișoarei, cartierul iosefin fiind cu precădere locuit de șvabi[13]. Din 1854 până în 1910 s-a creat recensământul în baza limbii materne vorbite, iar din 1910 a fost ales criteriul naționalității. Tendințele de maghiarizare de după crearea dualismului Austro-Ungar nu au putut constrânge populația de etnie germană să nu își mai vorbească limba, sau să se declare de altă naționalitate.

An	Populație totală (%)	Germani	în %	Români	în %	Sârbi	în %	Maghiari	în %
1854	20.560	8.775	42,7	3.807	18,5	1.770	8,6	2.346	11,4
1880	33.694	19.071	56,6	3.403	10,1	1.792	5,2	7.780	23,1
1910	72.555	31.644	43,9	7.566	9,7	3.482	4,7	28.552	40,5
1930	91.580	27.652	30,2	24.217	26,4	2.156	2,4	27.807	40,5

După cum putem observa din datele statistice de mai sus, populația Timișoarei consta într-un adevărat mozaic etnic, germanii (șvabii) conviețuind alături de maghiari (40, 5% la

11 Martin Rill, *op. cit.,* p. 9–10.

12 *Ibidem,* p. 11.

13 Hans Gehl,*Deutsche Stadtsprachen in Provinzstädten Südosteuropas,* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997, p. 18–20. Aceleași date statistice ni le furnizează și presa: *Temeswarer Zeitung,* Nr. 31, *Temeswar: im Lichte der Volkszählung,* 9 Februar 1912, p. 1.

recensământul din 1910) și români (9,7%). Pe lângă elita germană pe care am urmărit-o în paginile presei, am întâlnit inevitabil și membrii altor etnii, în special maghiari.

Date importante cu privire la elita administrativă, ne furnizează Josef Geml, care alcătuieşte în lucrarea sa tabele și statistici cu privire la funcțiile și salarile deținute de funcționari. Astfel, în 1910 existau 131 de funcționari publici angajați permanent, iar șapte ani mai târziu, numărul acestora crește la 142. Venitul primarului orașului a crescut de la 10.000 coroane pe an în 1894, la 14.400 în 1914. Notarii superiori, senatorii, inginerii superiori și contabili, care lucrau în primărie câștigau în 1884 aproximativ 3000 de coroane pe an, venitul lor crescând în 1894 la 4.000–4.600, iar în 1914 la 7.440 coroane pe an. În continuare, căpitanii, vicenotarii de clasa I, inginerii încadrați într-un rang inferior de salarizare, casierii și contabilii de clasa I, câștigau de la 2.000 coroane pe an în 1884 la 5.570 în anul 1914.

În comparație cu aceștia, un polițist, un executor de taxe sau un servitor în cancelarie câștigau aproximativ 600 de coroane pe an în 1884, iar în 1914 aproximativ 1500 de coroane[14]. Membrii din elita administrativă vor fi întâlniți în viața publică și socială a orașului, fie la baluri sau expoziții. Astfel, la o expoziție organizată în 1912, mare parte din elita administrativă se va afla în Sala Redutei: primarul Karl Telbisz, împreună cu notarul superior Josef Geml, judecătorul Alex Czerdanovicz, judecătorul dr. Geza Kovacs, dr. Eugen Tauffer, notarul superior Alex Banovits, dar și Josef Ferencz, Heinrich Uhrmann, Franz Niemez, dr. Josef Weldin, Stefan Schimmer[15]. Rudolf Bandl, funcționar al orașului, a îndeplinit mai multe funcții de-a lungul timpului, trecând de la cea de căpitan la cea de senator militar. În viața socială reușea să se impună cu stil și jovialitate, fiind fondatorul societății „Humanitas", înființată în 1891. De altfel, el se ocupa și de acte de caritate, precum era organizarea de excursii pentru copiii săraci[16].

Elita culturală este cea mai numeroasă, aceasta cuprinzând atât istorici, scriitori, oameni de știință, regizori, precum și profesori și artiști. O asociație foarte activă și apreciată din punct de vedere cultural, este Süd-ungarische Historisch-Archäologische Museumsgesellschaft (Societatea muzeală istorico-arheologică din sudul Ungariei), care a luat ființă prin contopirea a două societăți în anul 1883. Aflată sub protecția lui Sigismund von Ormó, societatea avea ca scop adunarea tuturor descoperirilor și a artefactelor din sudul Ungariei și expunerea lor inițial în Palatul episcopal romano-catolic, iar ulterior, în clădirea din strada Lonovits, lângă Casa Comitatului. Secretar general al societății a fost directorul de gimnaziu, dr. Stefan Berkeszi, care se ocupa și cu redactarea „Comunicărilor" (Mitteilungen/ Értesitö) anuale ale societății[17]. În aceeași clădire a muzeului se găsește Societatea științifică din sudul Ungariei (Südungarische Wissenschaftliche Gesellschaft), fondată în 1874. Această societate se ocupă cu conservarea și cercetarea științelor naturii, editând de patru ori pe an „Caietele

---

[14] Josef Geml, *op. cit.,* pp. 186–191.

[15] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 130, *Ausstellung,* 20 Mai 1912, p. 4.

[16] Geml, *op.cit.,* p. 449.

[17] Josef Geml, *op.cit.,* p. 270.

de istorie naturală" („Naturwissenschaftliche Hefte"). Numărul de membrii din această societate este de 270, în conducerea muzeului aflându-se medici, precum dr. Armin Breuer, dr. Eugen Tauffer, dr. Simon Steiner, pe care îi vom mai întâlni pe parcursul textului la diferite evenimente cu caracter social. Societatea va începe să organizeze și cursuri publice, precum și concerte de muzică începând cu anul 1900[18].

Asociația Juriștilor (Juristenverein), fondată în 1881, avea ca scop creșterea nivelului juridic prin organizarea de întâlniri și dezbateri. De altfel, arhitecții și inginerii Timișoarei s-au unit într-o asociație în 1877, fixându-și drept scop publicarea de comunicări științifice dar și fondarea unei Politehnici.[19]

Scriitorii au dorit să se unească într-o asociație, care să le reprezinte idealurile naționale, acest lucru fiind realizat după aproape 25 de ani. În 1903, „Arany János Társaság" este fondată, iar președinte este ales dr. Eugen Szentkláray și poetul Michael Szabolcska. La ceremonia de deschidere a asociației din 10 ianuarie 1904, invitați de onoare au fost poeții din Budapesta Eugen Rakosi, Árpád Berczik, Franz Herczeg și Josef Kiss. Asociația organizează congresul principal de ziua poetului Arany János în luna martie a fiecărui an, iar comunicările membrilor apar în „Caietele" societății.

În jurul activităților muzicale se adunau multe asociații; cea mai numeroasă și cu multe participări la diferite evenimente sociale era Asociația filarmonică[20]. Fondată în toamna anului 1871, aceasta organizează concerte publice, mai ales în Piața Sf. Gheorghe, dar și în Piața Domului. Sub conducerea lui Wilhelm Speer și a lui Martin Novacek va fi deschisă o școală, în care tinerii puteau învăța să cânte la pian sau vioară. Cultura muzicală a fost sporită în Timișoara, datorită acestei asociații. Accentul era pus pe muzica corală și cea de cameră[21]

În continuare dorim să mai amintim niște personalități importante, care au contribuit la cultură, fie ea germană, maghiară sau română. Heinrich Nikolaus Kematmüller (1856–1922), ofițer, istoric și arheolog a fost mutat în 1885 în Regimentul al VI-lea din Timișoara. Ajuns aici, se va interesa de istoria și arheologia cetății Timișoara, va susține comunicări[22] în cercurile militaro-științifice, dar nu se va înscrie în Asociația științifică de arheologie și istoria din Ungaria de Sud, fondată în 1872, în Timișoara, deoarece nu înțelegea limba maghiară[23].

---

[18] Mathias Weisert, *Die Entwicklung der Banater Hauptstadt Temeschburg,* în Donauschwäbisches Archiv, vol. 36, Editura Feller, München 1987, p. 57–59.

[19] *Idem.*

[20] Temeswarer Philarmonischer Verein.

[21] Brandeiβ, Josef, Lessl, Erwin, Der Temeswarer Philarmonische Verein, *Temeschburg–Temesvár–Timișoara. Eine südosteuropäische Stadt im Zeitenwandel,* editată de Heimatortsgemeinschaft Temeschburg–Temeswar, Timișoara, 1994, p. 265–268.

[22] Din cercetările sale, enumerăm *Bilder aus Temeswars Vergangenheit, Über den Ursprung Temeswars.* În *Deutsches-Literatur Lexikon* din Viena, Kematmüller este menționat cu 33 titluri.

[23] Richard Weber, *Offizier, Historiker und Archäologe – Heinrich Nikolaus Kematmüller,* în *Temeschburg–Temesvár–Timișoara. Eine südosteuropäische Stadt im Zeitenwandel,* editată de Heimatortsgemeinschaft Temeschburg–Temeswar, Timișoara, 1994, p. 260–261.

Un alt timișorean care și-a arătat interesul pentru istorie și științele umane, a fost Alfred von Domaβewski. Născut în Timișoara în 1856, Domaβewski a terminat şcoala în Viena, interesându-se în special pentru istoria Imperiului Roman, pe care a predat-o la Viena și la Heidelberg.[24]

Adam Müller-Guttenbrunn (1852–1923) a fost un șvab care și-a dedicat mare parte a timpului istoriei și culturii șvăbești. După ce a lucrat câțiva ani în Viena și Linz, s-a întors în Banat, unde a realizat că „șvabii lui" sunt în pericol de a-și pierde spiritul național, datorită maghiarizării puternice. Astfel, începe să scrie literatură în care va reprezenta și tradițiile, obiceiurile, legendele dar și experiențele șvabilor. Importantă a fost și munca sa de susținere a presei și publicațiilor șvăbești[25]

Habitatul urban – spațiu destinat sociabilității și loisirului elitei

Trebuie făcută o diferențiere clară între timpul de lucru și timpul liber, între timpul petrecut de elite la școală, primărie, biserică etc. și timpul în care acțiunile principale efectuate nu au legătură directă cu spațiul în care se muncește. O altă deosebire care ar trebui evidențiată încă de la început, este aceea că fiecare grupă principală de vârstă își organizează și gestionează diferit petrecerea timpului liber – *loisir.*

Timișoara începutului de secol XX oferea, ca toate orașele mari din Banat și Transilvania de inspirație occidentală, posibilități variate de loisir. Observăm că pentru majoritatea modalităților de petrecere a timpului liber, este nevoie de o anumită potență financiară, ținând cont de faptul că o anumită consumație în cafeneaua unui hotel sau a unui restaurant sau intrarea la un bal organizat de asociații, costa bani.

Ne vom focaliza atenția în cele ce urmează asupra diferitelor cartiere timișorene, pornind radiar din centru, care prin esența lui, este reprezentat de existența clădirilor administrative importante și implicit de spațiile destinate sociabilității. Hotelurile cu restaurantele aferente, cafenelele și berăriile sunt prezente aici, fiind spațiile publice frecventate de turiștii prezenți în urbe, oficialități și elită. Așadar, vom încerca crearea unei radiografii a spațiilor publice din centru, cartierele Fabric și Iosefin.

Hotelul „Hirsch", poziționat în Piața Sankt-Georg, deținea cincizeci de camere, un restaurant încăpător cu grădină de iarnă, precum și o cafenea mică. Acest hotel era ales cu drag de călători și de publicul mai bine văzut, deoarece era amplasat central. Un alt hotel vestit și ușor accesibil în epocă era „Trompeter", redenumit în anii 1880 în „Hungaria", amplasat la colțul dintre străzile Lonovich și Prinz-Eugen, dispunând de restaurant, cafenea

[24] Wolfgang Lang, *Alfred von Domaβewski, Historiker der römischen Kaiserzeit,* în *Temeschburg–Temesvár–Timișoara. Eine südosteuropäische Stadt im Zeitenwandel,* editată de Heimatortsgemeinschaft Temeschburg–Temeswar, Timișoara, 1994, p. 261–263.

[25] Josef Volkmar Senz, *Adam Müller-Guttenbrunn – Erzschwabe und Heimatdichter,* în *Temeschburg–Temesvár–Timișoara. Eine südosteuropäische Stadt im Zeitenwandel,* editată de Heimatortsgemeinschaft Temeschburg–Temeswar, Timișoara, 1994, p. 261–263.

iar în faza inițială și de grajduri și curte interioară. Un al treilea hotel renumit era „Zu den Sieben Kurfürsten", amplasat în Piața Domului (Losonczy Platz). Clădirea, construită în secolul al XVIII-lea, deținea și un restaurant, precum și o cafenea foarte încăpătoare. Primarul Timișoarei, Josef Geml ne transmite faptul că restaurantul era des frecventat de către „publicul inteligent al congregațiilor de comitat (Kongregationskomitat)".

Un alt spațiu potrivit pentru înnoptare era hotelul de rangul al II-lea „Zum Rőssl", amplasat vis-a-vis de Cazarma transilvăneană (Siebenbürgische Kaserne). Însă toate aceste hotele sunt umbrite de către hotelul „Kronprinz Rudolf", construit în anul 1874, aflându-se sub același acoperiș cu teatrul și cu reduta și prevăzut la începutul secolului al XX-lea cu ascensor și grădină de vară[26]. Sala Redutei reprezenta un puternic punct de atracție pentru organizarea de concerte, serate sau chiar baluri. Astfel, aflăm din presa timișoreană, că la data de 1 Februarie 1912 Asociația femeilor izraelite (Israeliten Frauenverein) organizează un concert de binefacere, sub bagheta lui Dr. Arthur Deutsch. Se menționează și costul unui bilet de intrare, anume 4 coroane pentru o persoană și 10 coroane pentru familie[27]. Administratori ai hotelului au fost, în ordine cronologică Martin Witzenetz, Alois Szállási și Adolf Bergmann, cel din urmă creând un renume bucătăriei gustoase a restaurantului.[28]

În afară de restaurantele și hotelele din centrul orașului, alte locuri ale petrecerii timpului liber erau reprezentate de berării. Astfel, berăria „Spieluhr", localizată la colțul dintre Stadthaus și Serbengasse, era des frecventată de locuitorii din centrul Timișoarei. Restaurantul și berăria „J. Ambrus", localizată în clădirea primei bănci timișorene (Temeswarer Sparkassa) era un local prielnic pentru rendez-vous-urile duminicale preferate de cetățeni. Localuri–berării frecventate de cetățeni mai erau și „Militărkasino" și „Pilsner Bierhalle".

Pe lângă cafenelele deja amintite din cadrul hotelelor, mai existau în centrul Timișoarei și „Zu den zwei Schlüssl", în strada Prinz-Eugen, „Englisch-Kaffehaus", redenumită apoi în „Schenk'sche", dar și „Zum König von Preuβen" din Lenau-Platz. La începutul secolului al XX-lea au mai apărut două cafenele, care au ajuns să fie foarte renumite: „Lloyd" și „Palace", ambele amplasate pe strada Lloyd (Lloyd- Zeile)

Despre cafeneaua din hotelul „Zu den Sieben Kurfürsten" ni se transmite că aceasta a atins punctul culminant în perioada în care era administrată de Florian Schenk, fiind frecventată și de tineretul care obișnuia să joace jocuri de cărți[29]

După cum sugerează și numele, cartierul Fabric a fost de la începutul secolului al XIX-lea, acea parte a orașului în care se regăsea industria. Totuși, la începutul secolului al XX-lea, o mare parte din industrie a suferit un transfer înspre cartierul Iosefin. Câteva date statistice ne indică scăderea industriei și a populației din cartierul Fabric; astfel, dacă în decenile șapte și opt ale secolului al XIX-lea, cartierul Fabric dispunea de șapte mori de apă

---

[26] Josef Geml, *op. cit.*, p. 38–46.

[27] *Temeswarer Zeitung, Soirée der ifr. Frauenvereine,* Nr. 22, 1. Februarie 1912, p. 3.

[28] Josef Geml, *op. cit.*, p. 46.

[29] Josef Geml, *op. cit.*, p. 45.

și trei fabrici de spirtoase de care se ocupau între 85 și 90 de funționari și 1000–1200 de muncitori, la începutul secolului al XX-lea mai rămâne o singură fabrică de spirtoase, celelate fiind fie desființate, fie mutate în cartierul Iosefin. Însă, cu toate acestea, viața socială și timpul liber era gustat de populația din cartierul Fabric și nu numai, pentru că deseori veneau în plimbare și oameni din alte cartiere. Fie că serveau cafea în cafenelele „Zum Bären", „Pfau", „Fabrikshof", „Zum Türkischen Kaiser", „Königin von England" sau ieșeau pe corso în Piața Coronini (Coronini Platz), elitele aveau multe opțiuni pentru ocuparea timpului liber. În lunile mai călduroase ale anului, elitele și nu numai, frecventau și grădinile de vară, fie cele de la „Königin von England" amintită mai sus, fie cele aflate în apropierea gării, precum „Lerchenfeld", „Schweiz" sau chiar vinăria „Breslmaier"[30]. Presa anunță în luna ianuarie a anului 1914, deschiderea unui nou restaurant și cafenea în cartierul Iosefin, considerându-se necesară popularea și centrului cartierului, nu doar zona gării. Domnul Johann Wenzel, restauratorul Palatului de Justiție (Zinspalais) deschide restaurantul amintit, în clădirea de la colțul Frohlgasse cu Studierplatz, pe care o decorează conform stilului arhitectural des folosit în epocă: Sezession. Cafeneaua promite să devină una dintre cele mai frecventate, de prim rang[31].

Primarul Timișoarei ne oferă informații amănunțite despre prezența elitei în localurile cartierului Fabric. Iată că se regăseau foarte des mari funcționari și cetățenii de vază din alte cartiere timișorene, în cartierul Fabric, fie la masa albă a renumitului „Tiger" (devenit mai târziu Gesellenverein), fie în „Braustübl", unde petreceau timpul la povești îndelungate cu corifeii din Fabric: Johann Tedeschi, Josef Kunz, Baader, Reiber, Kremer, Risztics, Kramolin, Gaupp, Vilsmeier, Rödig e.t.c. Dintre berile servite se numără Fabrikshofer sau Dreher′sches Steinbrucher. Un alt loc important de întâlnire al elitei era la Tarsaskor (Geselligkeitsklub), care până la începutul secolului al XX-lea se afla la primul etaj al hotelului „Zu den drei Rosen", fiind apoi mutat în Palatul Rudolf Totis′schen. Aici se întruneau „bătrânii" din elită, Baader, Klemeier, Weiterschutz, Joanovics cu „tinerii" Rudolf Jahner, Johann Schlichting, Johann Sigmund, Heinrich Tauber, Josef Nemes, Alexander Kohn, August Stolz, Ernest Vida, Ig. A.. Kimmel etc. Tot primarul Geml ne transmite faptul că „Atmosfera a rămas aceeași, dar s-a mutat de la masa de bere la cea de cafea."

Hotelurile existente în Fabric erau totuși de rangul al doilea, dintre care enumerăm Pfau, Drei Rosen, Marokkaner, Drei Konige, toate amplasate în apropierea pieței Kossuth.

Viața socială din cartierul Iosefin s-a metamorfozat la sfârșitul secolului al XIX-lea datorită noilor clădiri apărute, destinate desfășurării timpului liber. În deceniile șapte și opt ale secolului al XIX-lea, cartierul Iosefin nu dispunea de hoteluri sau restaurante renumite destinate vizitatorilor, întrucât viața socială era una închistată doar între locuitorii cartierului. Aceștia își desfășurau timpul liber în cafeneaua cu terasă Vogel Strauβ, unde în 1907 Peter Schubert a mai construit o clădire unde va funcționa hotelul „Metropol". Pe lângă

---

[30] Josef Geml, *op. cit.,* p. 74–102.

[31] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 6, *Ein neues Restaurant und Cafe in der Vorstadt Josefstadt,* 9. Januar 1914, p. 3.

acesta, în strada Bonannz, cafeneaua „Zum weiβen Schiff" iar în strada Bem localul „Zum goldenen Löwen", construit în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea de Anton Sailer, mai serveau drept locuri de întâlnire.

Întrucât cartierul avea nevoie de o sală destinată concertelor și balurilor, această nevoie s-a materializat la 1897 prin apariția clubului de societate. Acesta își va avea sediul din 1903 într-o clădire impozantă de la colțul străzii Hunyadi cu strada Boldiszar. Pe colț se afla o cafenea, în strada Hunyadi restaurantul și o berărie, iar în curte se găsea o sală mare cu garderobă și o scenă de vară. Delvideki Kasino a devenit locul de rendez-vous al clasei privilegiate, în sală având loc picnicuri și baluri iar pe scena din curte se țineau toată vara reprezentări teatrale și seri distractive. De altfel, prin apariția hotelurilor Krone și Royal, viața socială se îmbunătățește la început de secol XX.

Sala Redutei era apreciată în epocă pentru organizarea de evenimente, fie că era vorba de concerte, expoziții, baluri, sau serate. Astfel, în februarie 1912 Asociația de femei izraelite organiza un concert de binefacere cu dans (Tanzkränzchen), cu începere de la ora nouă seara. Tot prin intermediul presei aflăm și prețul de intrare la un astfel de eveniment; astfel, o persoană plătea patru coroane, iar o familie (de trei persoane) achita zece coroane. Biletele puteau fi achiziționate de la firmele Alex Recskemety, frații Moravez și Heinrich Uhrmann[32]. De altfel, sala Redutei a fost folosită la data de 24 februarie de către Asociația timișoreană a negustorilor (Verein der Temeswarer kaufmännischen Angestellten), care a organizat o seară de artă. Comitetul de organizare s-a ocupat cu aducerea la Timișoara a unor artiști și artiste, încercând să creeze programul în așa fel, încât să atingă nivelul înalt din anii anteriori[33]. Printre organizatoare se numără doamnele Fillip Schwarz, Richard Weiss, David Klein, Gustav Wieder, Franz Rieger[34].

O altă încăpere utilizată de către elită, dar nu numai, pentru organizarea de baluri și serate a fost sala din Delvideki Kasino. Pe lângă balurile organizate de ofițerii staționați în Timișoara sau de diferitele asociații, această sală era folosită și în vederea organizării unor cursuri de dans, iar mai târziu de tango[35].

Pentru atragerea publicului, cafenelele din centrul Timișoarei, dar și din cartierele adiacente, invită diferite formații de muzică, cântăreți sau organizează alte evenimente, precum tombole. Cafeneaua Wendt încântă zilnic publicul cu concerte ținute de un cor vocal feminin din Budapesta, sub bagheta dirijorului Wolf[36]. În aceeași cafenea concertează pentru distracția publicului și cvintetul Schrammel, cu doi cântăreți[37] În cafeneaua Bristol, aflată în centrul orașului, în Piața Domului, concertează zilnic Societatea Tamburașilor

---

[32] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 23, *Soiree der ifr. Frauenvereine,* 1. Februarie 1912, p. 3.

[33] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 30, *Künstlerabend,* 8 februarie 1912, p. 3.

[34] Observăm faptul că toate doamnele și domnișoarele sunt amintite în presă fără prenumele lor, ci după numele și prenumele soțului sau al tatălui lor, asemeni presei maghiare.

[35] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 39, *Tanzprüfung,* 18 februarie 1912, p. 4.

[36] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 23, *Cafe Wendt,* 1. Februarie 1912, p. 3.

[37] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 38, *Spezialität Schrammel Quintett,* 17. Februar 1912, p. 6.

(Tamburaschen Gesellschaft), o unitate din Armată. Din acest cor fac parte câte cinci dame și cinci domni iar intrarea este gratuită[38].

Printre produsele consumate în cafenele și restaurante se numără pe lângă cafea, ceai și băuturile alcoolice. În această privință, Loja Ordinului Bunului Templier organizează în 20 februarie 1912, o întâlnire în sala mare a primăriei, în care se ridică problema consumului ridicat de alcool din Timișoara. Anton Rüppel este cel care conduce ședința, la care se aprobă următoarea hotărâre: *statul, drept cel mai mare apărător al cetățeanului, interzice consumul de băuturi spirtoase duminica seara după ora 18, iar consumul de bere și vin este permis doar dacă este comandată și mâncare*[39].

Concluzii

Viața cotidiană în Timișoara la începutul secolului al XX-lea era una foarte animată, loisirul elitei urbane fiind desfășurat în diferite spații publice. Hotelurile, cafenelele, restaurantele erau locații propice discuțiilor „de după perdea", întâlnirilor cu caracter social, dar și etalării diferitelor ținute. Dezvoltarea orașului de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea a făcut posibilă extinderea paletei posibilităților de loisir. De altfel, relația dintre petrecerea timpului liber și spațiile publice a reprezentat o idee distinctă a analizei noastre.

Am încercat plasarea elitei în cadrul diferitelor spații publice prin intermediul presei, care prin anunțuri, articole, reclame s-a dovedit a fi foarte ofertantă. Nu considerăm că prezenta cercetare este una exhaustivă, întrucât am trasat doar câteva dintre aspectele referitoare la relația dintre habitat și loisir.

Prin îndepărtarea fortificațiilor cetății de tip Vauban și implicit extinderea spațiului destinat promenadei (strada Lloyd), cetățeanul avea spațiu de desfășurare mai larg. Transportul între diferitele piețe sau cartiere era asigurat fie de tramvaie, fie de autobuze. Datorită apariției noilor clădiri de ordin administrativ și cultural, precum și noilor cartiere, viața socială timișoreană devine mai antrenantă, însuflețită. Important a fost aportul primarului Karl Telbisz la dezvoltarea urbană, care a urmat moda occidentală, prin extinderea spațiului orășenesc. Menționăm că și Viena cunoaște astfel de transformări în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. De altfel, observăm implicarea activă a cetățenilor în aspecte urbanistice, un exemplu elocvent fiind cel al lui Josef Novotny.

Pornind de la elita administrativă, culturală și politică am surprins câteva dintre modalitățile acestora de loisir într-un oraș din Banat aflat în tranziția spre modernitate la începutul secolului al XX-lea.

[38] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 3, *Cafe Bristol,* 4 Jänner 1914, p. 4.

[39] *Temeswarer Zeitung,* Nr. 40, *Die Temeswarer Good Templar Ordensloge,* 20. Februar 1912, p. 4.

ANEXE



Fig. 1. Piața Domului.
Sursa: *Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde,* Tübingen



Fig. 2. Palatul Löffler.
Sursa: *Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde,* Tübingen

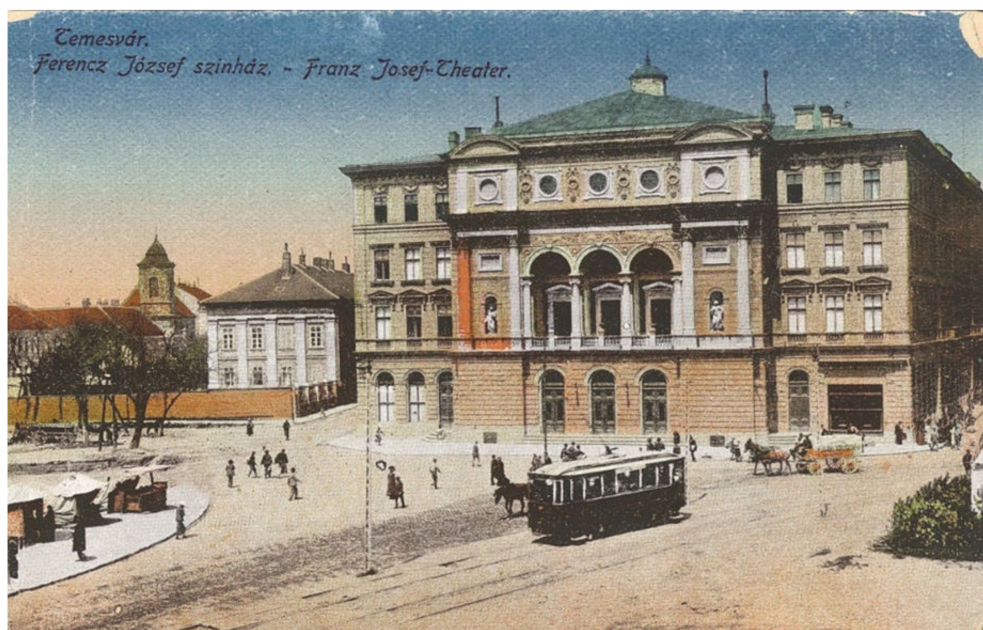


Fig. 3. Tramvaiul electric în 1917.
Sursa: *Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde,* Tübingen



Fig. 4. Piața Domului.
Sursa: *Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde,* Tübingen.

„Triada venerică”. Propaganda sanitară în România în prima jumătate a secolului XX[1]

Drd. Maria Camelia ZAVARACHE (POPESCU)

Abstract
During the first half of the XXth century, doctors in Romania ran a massive propaganda campaign against the spread of venereal diseases. Syphillis and gonorheea were considered threatening infections, with major consequences on the individual's life. Through the press, cinema and anti-venereal posters, doctors and public institutions tried to share with the general public the information needed in order to mantain their health. Also, their efforts were directed to the youth population, aiming to raise awareness on the risks they would expose to by having premarital or extramarital sexual contacts.

Hygiene was thus interwoven with moral principles, as doctors tried to regulate intimate relations; young men were advised to preserve their virginity, keeping their physical and moral state intact as a prerequisite of their future family's health. However, this effort to dissipate sanitary rules had limited consequences, as the material possibilities and the traditional mentalities of the population constituted strong factors that did not allow their proper assimilation.

Keywords: venereal disease, medical discourse, social control, hygiene, morality.

Cunoașterea spaimelor care au traversat spațiul românesc alături de întreaga Europă nu cu mult timp în urmă se poate dovedi un demers relevant pentru înțelegerea modului în care în prima jumătate a secolului XX populația percepea relația dintre corp, starea de sănătate și boală. Pericolul veneric s-a insinuat tot mai pregnant în discursul public, fundamentat pe noile descoperiri medicale și justificat de necesitatea de a combate și de a moraliza totodată comportamentele considerate indezirabile.

Bolile venerice, și din această categorie, mai ales sifilisul și blenoragia, au început să fie prezentate publicului larg încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea prin intermediul presei sanitare și al broșurilor de popularizare. Prima jumătate a secolului XX a fost însă martora intensificării efortului de propagare a măsurilor profilactice care se impuneau în cazul acestor afecțiuni în rândul populației, în general și în rândul tinerilor, în special.

Obiectivul autorilor, în majoritate medici, era acela de a familiariza publicul cititor cu acest tip de boli, de a explica modul în care se contactau, etapele de evoluție și mai ales consecințele pe termen lung ale sifilisului și blenoragiei asupra calității vieții individului. Deloc inocent, acest efort de instruire viza avertizarea asupra pericolului care plana asupra

[1] Cercetare finanțată prin proiectul „MINERVA–Cooperare pentru cariera de elită în cercetarea doctorală și post-doctorală”, cod contract POSDRU 159/1.5/S/137832, proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

relațiilor premaritale, extramaritale sau a contactelor cu persoanele considerate a avea un risc foarte crescut de a contacta boala. Igiena individuală și frica de infecție întreținută permanent prin presa sanitară au reprezentat două aspecte ale luptei antivenerice având aceeași miză.

Treptat, discursul medical fondat pe avansul științei (apariția microbiologiei la sfârșitul secolului al XIX-lea) a impregnat spațiul public, încercând să normeze comportamentul sexual al populației. Eminamente moralizator, igienismul își propunea prezervarea integrității corporale a indivizilor, recomandând menținerea castității tinerilor și orientând raporturile sexuale în cadrul legitim al căsătoriei.

Noua viziune asupra degenerării organismului cauzată de sifilisul netratat, care și-a făcut apariția în prima jumătate a secolului XX a determinat corpul medical să militeze pentru abordarea deschisă a acestei categorii de boli, discursul despre importanța tratamentului neputând fi desprins de dezbaterea mai largă cu privire la necesitatea abordării educației sexuale a tinerilor; conform autorilor, aceasta trebuia începută în familie și continuată în școală.[2]

Prima lege sanitară votată în anul 1874[3] punea bazele unui sistem medical modern prin principiile formulate, dar modest din punct de vedere al resurselor umane și financiare. Articulând un nou tip de discurs de factură igienistă, medicii s-au confruntat cu dezinteresul și cu lipsa de încredere a populației. Produs de import[4], acești profesioniști au pătruns târziu în mijlocul societății românești, o societate tradițională și preponderent rurală, lipsită de mijloace materiale suficiente, în rândurile căreia trezeau neîncrederea sau chiar teama.[5] În consecință, autoritatea lor nu a fost unanim acceptată, aceștia nefiind în contact direct cu populația decât în cazuri extreme (izbucnirea unor epidemii).

Înțelegând faptul că se aflau în competiție cu alte tipuri de vindecători mai apreciați, medicii au încercat prin intermediul presei sanitare să îi discrediteze și să le delegitimize acțiunile cu caracter curativ. Catalogați drept „șarlatani", „babe inculte" care ofereau

---

2 G.M. Bessede, *Inițierea sexuală–scurtă povestire pentru tineret*, Editura Lumina Românească, București, s.a., p. 39.

3 Alina Ioana Șuta, Oana Mihaela Tămaș, Alin Ciupală, Constantin Bărbulescu, Vlad Popovici, *Legislația sanitară în România modernă (1874–1910)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2009, pp. 31–32.

4 Ligia Mihaela Livadă-Cadeschi, *Discursul medico-social al igieniștilor români. Abordarea specificităților locale din perspectiva experiențelor occidentale europene, secolele XIX-XX*, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, București, 2013, p. 32.

5 Afirmația aparținea senatorului Colegiului I Teleorman, Paul Petrini care considera că fără a purta vina acestei situații, medicii erau considerați de populație „agenți polițienești", în cazul izbucnirii unor epidemii aceștia având rolul de a izola bolnavul, de a face dezinfecția camerei, în cazul unui deces, bolnavii fiind îngropați fără a mai fi prezentați familiei. Paul Petrini, *Cum trebuie reorganizată asistența sanitară a țărănimii*, Noua Tipografie Profesională Dimitrie C. Ionescu, București, 1907, pp. 13–14.

„leacuri, băuturi și descântece", „felceri de mahala" sau „simpli farmaciști"[6], aceștia erau aspru criticați. Revistele de popularizare care ofereau consultații prin corespondență, precum și apelul la sfaturile familiei și ale prietenilor în cazul contactării bolilor venerice au fost de asemenea întâmpinate cu dezaprobare. Deveneau astfel irelevante sau chiar nocive orice alte practici curative, medicii postulând că știința medicală nu cunoștea alternativă.

Atitudinea extrem de critică[7] ce transpare din presa vremii privind situația sanitară a populației, dincolo de dorința de a ameliora o stare de lucruri, pare să indice și o fractură[8] care se manifesta între cele două lumi, cea a specialistului și cea a pacientului. Celor două lumi le este dificil să se înțeleagă reciproc și să comunice; acest dialog se va ameliora însă pe măsură ce instrucția sanitară a pătruns în păturile largi ale populației prin cadrul instituțional oferit de școală.

Presa sanitară

Prima jumătate a secolului XX a fost martora apariției unor numeroase ziare și reviste cu caracter sanitar. Acestea au acordat o atenție deosebită transmiterii măsurilor profilactice privind bolile infecțioase, precum și instruirii publicului cu privire la aplicarea normelor de igienă indispensabile menținerii sănătății. Bolile venerice au fost tratate pe larg, autorii articolelor urmărind prezentarea noțiunilor într-o manieră accesibilă pentru ca populația să le identifice cu ușurință și să se poată proteja împotriva lor.

Încă din ultimul deceniu al secolului XIX era tipărită la București revista *Apărătorul Sănătății*, având scopul de a populariza normele de igienă în rândul maselor; redactorii își propuneau să ofere familiilor, comunelor și școlilor posibilitatea de a-și crea astfel o bibliotecă, incluzând cunoștințe utile și recomandări pentru îmbunătățirea stării sanitare a populației.[9] Revistele de popularizare, cu un limbaj adaptat nivelului de înțelegere și intereselor populației rurale, ofereau posibilitatea pătrunderii culturii scrise la sate; dorindu-se a fi un vector al procesului de modernizare inițiat de elita românească, acestea erau recomandate și din rațiuni financiare.

Primele articole privind pericolul bolilor venerice porneau din dorința de a reabilita eficacitatea mercurului în tratamentul sifilisului („Argintul viu sau mercurul este prietenul omului", „Otrăvirea cu mercur sau argintul viu"), la momentul publicării revistei acesta fiind considerat cel mai eficient tratament disponibil. Cu toate acestea, între proprietățile curative,

[6] „Cum să prevenim blenoragia și igiena ei", în *Higiena. Revistă pentru preîntâmpinarea bolilor și păstrarea sănătății*, Anul I, Nr. 1, 15 ianuarie 1912, p. 3.

[7] „Medicina la țară", în *Higiena. Revistă pentru preîntâmpinarea bolilor și păstrarea sănătății*, Anul III, Nr. 51, 15 februarie 1914, p. 1.

[8] Constantin Bărbulescu, Vlad Popovici, *Modernizarea lumii rurale din România în a doua jumătate a secolului XIX și la începutul secolului al XX-lea. Contribuții*, Editura Accent, Cluj-Napoca, 2005, pp. 12–13.

[9] „Gândul Apărătorului Sănătății", în *Apărătorul Sănătății*, An II, Nr. 1, 15 aprilie 1892, p. 1.

care duceau la ameliorarea stării de sănătate a bolnavului și efectele secundare severe exista o linie de demarcație extrem de fină. Nu este deci surprinzătoare abordarea revistei de a considera efectele negative ale mercurului asupra organismului uman drept accidente de dozaj.

Articolele privind tratamentul mercurial au continuat să se repete cu scopul de a dilua teama de intoxicație manifestată de populație, constituind totodată un indicator al reticenței bolnavilor de a-l accepta. Cu acest prilej erau prezentate și fazele de evoluție ale sifilisului, fiind evidențiate ravagiile provocate în organism în lipsa tratamentului. Fără a oferi detalii cu privire la maniera în care se contacta boala, articolele subliniau importanța folosirii mercurului pentru a o combate.

De abia în anul 1905, medicii Fritz Schauddin și Erich Hoffman aveau să descopere în laboratoarele din Berlin agentul responsabil de declanșarea bolii (*Spirochaeta pallida*); cinci ani mai târziu, cercetătorul german, Paul Erlich dezvolta Salvarsanul, cunoscut și ca „Preparatul 606", inaugurând astfel epoca utilizării arsenicului în tratamentul sifilisului.[10]

În anii următori, articolele privind sifilisul s-au înmulțit, indicând preocuparea crescândă a medicilor generată de extinderea bolii. Devenea astfel imperioasă prezentarea pe larg a felului în care boala se contacta, a caracteristicilor acesteia în cele trei faze de evoluție și a modului în care putea fi evitată; măsurilor de profilaxie le era acordată o atenție tot mai mare, prevenția devenind un aspect fundamental al abordării acestei boli. Astfel, în paginile revistei erau întâlnite titluri ca „Despre sifilis", „Despre șancrul sifilitic", „Șancrul simplu", „Tratamentul sifilisului", „Sifilisul secundar", „Sifilisul ereditar". Deși ofereau informații cu caracter științific, acestea erau livrate într-un limbaj popular, accesibil, de multe ori terminologia medicală fiind explicată în paranteză prin varianta populară a termenilor. Scopul principal era acela ca cititorii să înțeleagă și să rețină mesajul articolului, familiarizarea acestora cu termenii de specialitate rămânând în plan secund.

Revistele care au fost publicate după anul 1900 aveau să consacre însă maniera în care erau tratate bolile venerice în presa sanitară. Fiind în fapt o reflectare a abordării subiectului în literatura medicală și în broșurile de popularizare, revistele de profil au prezentat cu precădere boli ca sifilisul, blenoragia (gonoreea) și șancrul, numit simplu sau moale pentru a-l diferenția de cel sifilitic. Din punctul de vedere al structurii și conținutului articolelor, pentru fiecare afecțiune în parte se constată o uniformitate a noțiunilor principale, generată de nivelul cercetării medicale.

Pentrul sifilis era prezentat istoricul apariției bolii, agentul care o genera, felul în care putea fi contactată, cele trei etape de evoluție, tratamentul și precizările legislației sanitare. În mod suprinzător, pe măsură ce cercetarea medicală avansa și gradul de înțelegere al manifestărilor bolii sporea, sentimentul de frică indus prin intermediul lucrărilor tipărite era considerabil amplificat.

---

[10] Gerhard Venzmer, *O boală care dispare: sifilisul. Progresul și regresul său*, Atelierele Adevărul, București, 1933, pp. 53–80.

De la începutul secolului XX, noi spaime aveau să completeze spectrul pericolului reprezentat de sifilis; transmiterea bolii copiilor sau eredo-sifilisul stătea drept mărturie a greşelilor părinților răsfrânte asupra urmaşilor. O nouă tipologie lua astfel naştere, eredo-sifiliticul, având trăsături fizice specifice care indicau legătura directă între starea de sănătate a părinților și cea a copiilor;[11] aceștia erau prezentați ca inocenții care plăteau pentru erorile comise de adulți. Decurgând din același lanț al îmbolnăvirii se manifesta tot mai intens teama de degenerare a organismului cauzată de boală. De această dată, pericolul nu amenința doar individul și familia, ci întreaga națiune. Astfel, preceptele morale ce predicau moderația și abstinența se împleteau cu cele de natură igienică pentru a evita degradarea fizică și compromiterea morală a individului și a societății.

În cazul celor trei afecțiuni, sifilisul, blenoragia și şancrul, cititorii erau avertizați asupra posibilităților de a contacta boala în urma contactelor ilicite, fie premaritale sau extramaritale cu persoane care nu puteau fi controlate; prostituatele clandestine erau considerate responsabile pentru răspândirea bolii, care era ulterior transmisă de către bărbat soției și copiilor. Cu toate acestea, în ciuda viziunii pesimiste, întotdeauna era subliniată importanța tratamentului care oferea posibilitatea vindecării.

În funcție de caracterul revistei și de locul în care se plasa din punct de vedere al publicului vizat, apăreau diferențe între revistele cu un caracter științific mai pronunțat și cele cu un caracter comercial mai accentuat.

Una dintre revistele extrem de influente atât în deceniul anterior primului război mondial, cât și în perioada interbelică a fost revista *Sănătatea și viața fericită. Revistă ilustrată de medicină populară și de articole instructive și distractive pentru familii*; fiind în fapt o colaborare între revista *Sănătatea* care era publicată încă din anul 1901 și cea a revistei *Viața fericită*, apărută în anul 1906, în urma fuzionării celor două, a dat dovadă de o longevitate impresionantă. Editată la București, aceasta își propunea să ofere recomandări competente cititorilor în vederea prevenirii îmbolnăvirilor și combaterii bolilor sociale.

În cadrul revistei, informațiile prezentate erau organizate tematic, adresându-se direct anumitor categorii de vârstă și de gen; astfel, o primă rubrică era dedicată femeii surprinsă în toate ipostazele vieții (domnișoară, soție, femeie matură), urmată de cea dedicată tineretului și problemelor specifice acestei etape, precum și sexualității. Alături de acestea era inclusă o rubrică privind îngrijirea copilului, adresată de fapt tot femeilor.

Deloc suprinzător, problematica bolilor venerice era abordată în cadrul articolelor prezentate pe pagina dedicată tinerilor. Articole ca „Bolile zise rușinoase", „Blenoragia", „Şancrul", „Sifilisul" erau anexate editorialului „Igiena și morala sexuală", o prelucrare a cărții medicului Good de către redactor. Autorul făcea apel la un ton patetic, adresându-se în mod direct cititorilor, cu scopul de a le atrage atenția asupra consecințelor unei vieți sexuale dezordonate asupra copiilor: „Stați puțin pe gânduri și judecați. Ați dori voi, tineri

[11] Dr. Petrini-Galatzi, *Importanța diagnostic și prognostică a stigmatelor sifilisului ereditar familial, Lecție de deschidere 4 noiembrie 1910*, Extras din *Spitalul*, Nr. 23, decembrie 1910, pp. 8–15.

să dați naștere unui copil orb?”[12]; articolele din cadrul acestei rubrici generau teamă, alimentând totodată un sentiment de culpabilitate virtual, care ar fi devenit manifest în cazul infectării și transmiterii bolii familiei. Se încerca astfel responsabilizarea tinerilor în direcția menținerii sănătății proprii ca o garanție a sănătății familiei pe care urmau să o întemeieze. În acest scop, erau utilizate contra-exemple, bărbați care beneficiaseră de toate oportunitățile profesionale și personale, dar care ca urmare a contactării bolilor venerice rataseră șansa unei cariere sau a întemeierii unei familii.

Soluția care se contura și pe care autorul o propunea tinerilor cititori era aceea de a evita contactele premaritale. Celibatul și păstrarea castității până la căsătorie puteau garanta menținerea sănătății personale, fără a prezenta vreun pericol pentru condiția fizică sau psihică a individului; excepție făceau, desigur cazurile contaminării pe căi extragenitale. Pentru a putea realiza acest obiectiv, tinerilor le era recomandată practicarea sporturilor, a activităților în aer liber, a unei munci susținute, precum și evitarea alcoolului și a localurilor care le serveau. Încă o dată, devine evident faptul că problema bolilor venerice era abordată prin prisma integrării și respectării normelor morale; starea de sănătate reflecta astfel o conduită morală ireproșabilă.

Deși tonul articolelor era unul de atenționare care mergea către generarea unui sentiment de frică pentru a descuraja comportamentul riscant, întotdeauna mesajul era unul pozitiv. Bolile venerice se puteau vindeca dacă pacientul se adresa medicului și urma tratamentul în mod corespunzător.

În numerele revistei din anii ’30, atunci când fiecărei ediții îi corespundea o temă, pericolul sifilisului a fost tratat pe larg, textul fiind însoțit de imagini extrem de expresive; acestea prezentau stadiile de evoluție ale bolii, ilustrând fără rețineri accidentele sifilitice specifice fazei secundare.

Din categoria revistelor științifice făcea parte *Higiena. Revistă pentru preîntâmpinarea bolilor și păstrarea sănătății*, editată la București începând cu anul 1912 de medicul George D. Fisher. În paginile acesteia erau publicate articole privind bolile venerice cele mai frecvente, printre titlurile acestora numărându-se „Cum să prevenim blenoragia și igiena ei”, „Guta militară (Blenoragia cronică)”, „Blenoragia ascunsă la bărbat și femeie”, „Se poate ști dacă sifilisul e vindecat?”, „Influența sifilisului asupra sistemului nervos”, „Igiena celor care au căpătat sifilis”, „Sifilisul creierului”, „Blenoragii”, „Mici accidente venerice”, „Sifilisul măduvei spinării”, „Măsuri igienice de păstrat în cursul unei blenoragii” etc.

Comparativ cu revistele anterioare, aceasta se distinge prin limbajul mult mai specializat, adresându-se unor categorii sociale cu un nivel de instrucție mai ridicat. De asemenea, având un pronunțat caracter științific, nu mai sunt evitate expresiile care puteau leza pudoarea publică în ceea ce privea terminologia specifică aparatului genital sau bolilor venerice.

---

[12] „Blenoragia”, în *Sănătatea și Viața fericită. Revistă ilustrată de medicină populară și de articole instructive și distractive pentru familii*, An XI, Nr. 7, 1 iunie 1911, pp. 183–184.

În paginile revistei au publicat medici de marcă, printre colaboratori numărându-se Petrini Galați sau Parhon; aceștia au contribuit la efortul de diseminare a informației din calitatea de practicieni cu o vastă experiență în domeniu.

Pentru a oferi informații pertinente cu privire la tratamentul sifilisului, Fisher a corespondat cu medici români sau francezi, cărora le-a solicitat formularea unei opinii asupra eficacității preparatului 606, noul tratament pe bază de arsenic împotriva sifilisului.[13] Așa cum reiese din seria de articole cuprinzând părerea practicienilor, dezvoltarea Salvarsanului nu a eliminat utilizarea mercurului din tratamentul sifilisului, ambele substanțe fiind întrebuințate conjugat în vederea vindecării pacienților. Medicii dovedeau astfel reacții diferite cu privire la proprietățile curative ale noului preparat.

Ca și în revistele anterioare, cele trei afecțiuni venerice, sifilisul, blenoragia și șancrul simplu apăreau încadrate împreună, formând accidentele venerice majore.

Medicul nostru. Tinerețe, sănătate, frumusețe, educație sexuală a fost însă revista care a introdus titlul de triada venerică. Cu un pronunțat caracter comercial, aceasta a apărut la București în anul 1937, sub redacția lui Glicsman (cunoscut și ca Dr. Ygrec), cu scopul de a contribui la îmbunătățirea stării de sănătate a populației. Dintre periodicele analizate, aceasta a fost cel mai bogat ilustrată, indicând de fapt genul revistei, dar și gustul publicului către sfârșitul perioadei interbelice.

Seria „Triada venerică” a fost inițiată în primul an de apariție, fiind prezentate pe larg cele trei afecțiuni venerice. Discursul asupra pericolului sifilisului se menținea în tiparul consacrat deja; responsabilitatea individului se manifesta nu doar asupra propriului trup, ci se extindea și asupra copiilor. Odată infectați, tinerii aveau obligația morală de a nu se căsători, iar părinții de a nu procrea decât după urmarea tratamentului; o perioadă de siguranță de 5–8 ani era recomandată pentru a preveni transmiterea bolii partenerului și urmașilor.[14]

Analizând presa sanitară, acest amplu efort de informare a populației cu privire la normele de igienă și la pericolul infecției venerice pare să înglobeze două componente distincte. Tinerii sau bărbații adulți erau cei vizați atunci când era abordată problema sexualității; raporturile sexuale și consecința indezirabilă a acestora, contactarea bolilor venerice erau chestiuni care priveau exclusiv bărbații. Rubricile dedicate femeilor tratau majoritar chestiuni legate de igiena personală, sarcină, creșterea și îngrijirea copilului, menținerea frumuseții etc.

Acțiunea medicilor alimenta astfel viziunea tradițională privind rolurile specifice celor două sexe; femeia își desfășura activitatea în spațiul domestic unde pericolul veneric putea pătrunde doar din afară, prin prezența doicii sau a servitorilor din gospodărie (contaminare

[13] „O anchetă asupra preparatului 606”, în *Higiena. Revistă pentru preîntâmpinarea bolilor și păstrarea sănătății*, An I, Nr. 5, pp. 4–5.

[14] „Triada venerică: Sifilisul”, în *Medicul nostru. Tinerețe, sănătate, frumusețe, educație sexuală*, An I, Nr. 4, 4 martie 1937, p. 13.

extragenitală).[15] Din partea acesteia se impunea deci cunoșterea semnelor fizice care indicau boala și vigilență sporită pentru a limita accesul străinilor la obiectele de uz intim. Bărbații însă, activau în spațiul public, contactând boala pe cale genitală; responsabilitatea acestora era considerată majoră, atât față de integritatea propriei persoane, cât și față de cea a familiei. Singura posibilitate admisă odată infectat era prezentarea la medic și urmarea tratamentului; aceasta pare să fie logica orientării articolelor privind bolile venerice aproape exclusiv către cititorii bărbați.

Propaganda prin cinematograf

Dezvoltarea industriei cinematografice în perioada interbelică a atras atenția instituțiilor publice cu caracter educativ și sanitar, care au înțeles potențialul acestui mijloc de divertisment, ce putea deveni un mijloc de informare extrem de eficient. Astfel, atât Ministerul Instrucțiunii, cât și Ministerul Sănătății au făcut apel la cinematograf și la filmele cu caracter educativ în vederea atingerii obiectivelor proprii privind instruirea populației.

Cu scopul de a îmbunătăți calitatea actului didactic, precum și pentru a oferi elevilor momente recreative și interactive, Ministerul Instrucțiunii, prin intermediul Casei Școalelor a desfășurat o activitate intensă pentru a dota cu aparatura necesară școlile care îi solicitau ajutorul în acest sens.

Casa Școalelor era instituția care procura aparatele cinematografice pe care le gestiona, stocându-le în depozitul propriu pentru ca ulterior să le vândă în rate școlilor interesate din teritoriu; pentru cele care nu dispuneau de mijloacele financiare pentru a achita costurile unui astfel de aparat, Casa Școalelor le putea trimite în mod gratuit.[16]

Alături de depozitul cu tehnică cinematografică pentru care Ministerul Instrucțiunii aloca anual un buget special, Casa Școalelor deținea de asemenea un important inventar de filme cu caracter educativ. Acestea erau achiziționate de la companiile care le comercializau, cu scopul de a le închiria ulterior școlilor care dețineau aparatura necesară. Condiția închirierii lor era aceea ca școala care le solicita să colaboreze cu un operator calificat, administratorul Casei asigurându-se astfel că filmele trimise nu erau deteriorate.[17]

Filmele aflate în depozitul Casei Școalelor răspundeau necesităților instructive ale tuturor ciclurilor de învățământ, acestea fiind achiziționate în urma unui laborios proces de selecție. Ministerul era curtat de nenumărate companii care se specializaseră în comercializarea aparaturii cinematografice, precum și în producția de filme educative; acestea trimiteau cataloagele conținând lista filmelor deținute, iar ulterior filmele selectate erau vizionate de către Comisia pentru Cercetarea Filmelor Cinematografice a Casei Școalelor. În urma vizionării lor, membrii comisiei întocmeau un raport adresat

15 „Chestiunea servitoarelor și igiena", în *Higiena. Revistă pentru preîntâmpinarea bolilor și păstrarea sănătății*, An I, Nr. 20, p. 5.

16 A.N.I.C., Fond Casa Școalelor, dosar 587/1925, f. 5.

17 *Ibidem*, f. 7.

Ministerului privind valoarea educativă a filmului, exprimându-și opinia și făcând recomandări pentru cumpărarea sau returnarea lotului de filme care nu prezentau interes. Filmele asupra cărora comisia își dădea avizul erau analizate cu scopul de a fi difuzate atât în școli, cât și în cămine culturale sau atenee, fiind urmărit cel puțin „un efect moral folositor”[18].

Dintre firmele care colaborau cu Ministerul Instrucțiunii, majoritatea includea în cataloagele de prezentare și filme cu caracter instructiv sanitar pentru a răspunde nevoilor de informare ale populației școlare sau ale publicului larg.[19]

La 1 iunie 1925, Serviciul Cinematografic al Casei Școalelor trimitea Ministerului Instrucțiunii lista filmelor deținute de Casa Leon Goumont, cu sediul în Paris; filmele care prezentau interes prin caracterul subiectului erau subliniate de către comisia evaluatoare. Întreaga producție cinematografică aflată în proprietatea Casei Goumont era distribuită în mai multe categorii: Învățământ-Educație, Moravuri și obiceiuri, Fizică, Geologie, Științe biologice, Medicină-Igienă, Arte-Arhitectură, Desen-Artă decorativă, Sporturi, Istorie. Din categoria filmelor cu caracter instructiv-sanitar figurau titluri ca „Fiziologia mușchiului. Analiza experimentală a contracției musculare”, „Fiziologia animală. Studiul mișcărilor inimii și al arterelor”, „Fiziologia sistemului nervos. Studiul reflexului” precum și „O boală socială: sifilisul. Cum poate să dispară”.[20]

În mod similar, compania Deulig-Film A.-G. cu sediul în Berlin trimitea Ministerului Instrucțiunii oferta de filme de care dispunea. Catalogul redirecționat de minister către Casa Școalelor era redactat atât în limba engleză, cât și în limbile franceză și spaniolă, purtând titlul de „Filme Științifice și Educative pentru teatre, școli, familii, asociații și cluburi”. Ca și în cazul Casei Goumont, producțiile cinematografice erau organizate pe categorii. Dacă filmele din domeniul științelor naturale erau indicate utilizării ca material auxiliar pentru a îmbunătăți calitatea actului didactic, cele din domeniul Igienei populare aveau un pronunțat caracter propagandistic. Din această categorie făceau parte filme despre îngrijirea căminului, a nou-născutului, despre lupta împotriva tuberculozei la copii, măsurile de prevenire a bolilor copilăriei, precum și filmul „Bolile venerice”. Acesta avea ediții distincte pentru femei și pentru bărbați, fără a se specifica eventualele diferențe tematice. Ultimul film din această categorie era „Alcoolul și efectele sale asupra sexualității și a criminalității”.[21]

Instituțiile publice implicate în efortul de instruire a populației au înțeles importanța cinematografului și impactul filmelor în vederea realizării propagandei sanitare. Deși majoritatea filmelor transmise de Casa Școalelor instituțiilor școlare din teritoriu era de altă natură, prezența constantă a filmelor pentru popularizarea măsurilor igienice în paginile cataloagelor companiilor de profil indică o cerere din partea partenerilor acestora. Așa cum broșura berlineză indica prin chiar titlul folosit, partenerii erau ministere, centre culturale,

---

18 *A.N.I.C.*, Fond Casa Școalelor, dosar 587/1925, f. 19.

19 *Ibidem*, f. 81.

20 *Ibidem*, f. 271–278.

21 *Ibidem*, f. 284.

atenee, teatre și nu în ultimul rând școli. Pentru companiile care comercializau filme și aparatură cinematografică, populația școlară cu necesitățile specifice de informare reprezenta un public ce nu putea fi ignorat.

Alături de Ministerul Instrucțiunii Publice, și Ministerul Sănătății a apelat la serviciile cinematografului pentru a-și atinge obiectivele propuse în ceea ce privirea difuzarea noțiunilor cu caracter igienic în spațiul rural.

În luna iunie a anului 1929 s-a derulat campania de propagandă prin conferințe și cinematograf desfășurată în regiunea Pitești, începută în anul anterior. La 26 iunie, inspectorul general sanitar al regiunii Pitești îi scria medicului comunal al județului Teleorman dorind să știe evoluția campaniei de propagandă sanitară. Medicul raporta faptul că aceasta fusese demarată în orașul Turnu Măgurele, unde proiectaseră de două ori filmele „Malaria" și „Sifilisul". Cu această ocazie, acesta expunea programul activităților; în fiecare localitate în care caravana cinematografică mergea, alături de proiecția celor două filme, care de obicei se realiza în zilele de sărbătoare pentru a avea un public cât mai numeros, erau susținute și conferințe. Locația aleasă era întotdeauna aceeași, reședința medicilor, aceștia având sarcina de a face o prezentare privind tematica filmelor vizionate. Erau vizate comunele în care malaria și sifilisul erau cel mai răspândite, la finalul programului fiind desfășurată și o campanie de recoltare de sânge pentru depistarea celor infectați. Campaniile anti-malarie și anti-sifilis dintre anii 1928–1929 fuseseră derulate în localitățile din județele Olt, Argeș, Muscel, Teleorman și Dâmbovița.[22]

În cadrul propagandei sanitare, corpul medical a făcut apel la toate mijloacele de comunicare disponibile; astfel, alături de presă și de broșurile de popularizare, aceștia au înțeles utilitatea cinematografului, care livra mesajul rapid unui număr mare de indivizi, cu un nivel mediu sau inferior de instrucție. Scopul acestor campanii era de a transmite măsurile profilactice pentru a limita cazurile de îmbolnăvire și de a determina persoanele afectate să se prezinte la medic.

Afișul sanitar

Același rol l-a avut în perioada interbelică afișul sanitar. Din punct de vedere al organizării instituționale, conceperea acestora intra în sarcina Ministerului Muncii, Sănătății și Ocrotirilor Sociale prin Serviciul statisticii demografice și propagandei aflat sub autoritatea Direcției sanitare și de ocrotire a municipiului București.[23] În ciuda dificultăților actuale de identificare a afișelor interbelice, documentele de arhivă reprezintă o sursă relevantă.

În acest sens, cu ocazia realizării bugetului Ministerului Sănătății pe anul 1927, șeful Serviciului Statistic, al Studiilor, Propagandei, Publicațiilor, Muzeului și Bibliotecii înainta propriul proiect care să răspundă necesităților acestui serviciu. În cadrul raportului, directorul Glicsman atrăgea atenția asupra importanței propagandei profilactice sanitare,

22 A.N.I.C., Fond Ministerul de Interne, Direcția Serviciul Sanitar, dosar 2/1929, ff. 4–14.

23 *Legea sanitară și de ocrotire*, Editura Curierul Judiciar S.A., București, 1930, p. 30.

care luase amploare după război. Acesta remarca faptul că și în România, propaganda sanitară era esențială pentru educația populației, susținând că: „Avem dosare cu rapoarte și adrese entuziaste venite din toată țara, în care se aduc mulțumiri Ministerului pentru activitatea propagandistică. Medici, preoți, învățători, șefi de întreprinderi industriale cer broșuri, filme sanitare, afișe. Succesele obținute în cursul acestui an cu afișul antisifilitic executat de serviciul nostru și împrăștiat în toată țara e relevat de toți medicii din țară. Filmul antisifilitic a stârnit în țară, în mijlocul populației rurale, un interes și o atenție neobișnuită având ca rezultat descoperirea a numeroase cazuri de sifilis ignorate, iar ca efect tratamentul cerut de cei interesați”[24].

Afișele de propagandă sanitară au apărut și în paginile revistelor medicale din perioada interbelică. Alături de cele realizate de secția de propagandă din cadrul Ministerului Sănătății și distribuite în spitale, fabrici și școli, în presa sanitară erau prezentate astfel de afișe, de cele mai multe ori preluate din alte state europene. Una dintre publicațiile care a prezentat în mod constant astfel de imagini a fost revista *Sănătatea și viața fericită. Revistă ilustrată de medicină populară, igienă socială, educație morală și literatură medicală*, editată de Rudolf Mayer, cunoscut sub pseudonimul Sigmand Sigma. Astfel, pe parcursul anilor 1931–1933 în paginile revistei a fost publicată o serie de afișe de propagandă sanitară cu rolul de a crește nivelul de conștientizare a publicului cu privire la bolile venerice, sifilis sau blenoragie și de a atrage atenția asupra urmărilor acestor afecțiuni la nivelul individului și la nivelul familiei sale. Imaginile erau preluate din lucrarea medicului Aurel Voina, *Combaterea bolilor venerice,* publicată la București în anul 1931.

Majoritatea afișelor selectate pentru a fi prezentate în paginile revistei era reproduceri ale unora realizate în Franța, Belgia, Cehia sau Statele Unite. Fiecare dintre acestea redau prin ilustrații consecințele bolilor venerice netratate asupra bolnavului, a copiilor și a societății. O mare parte dintre acestea se concentrau asupra comparației dintre evoluția stării de sănătate a bărbatului care, deși afectat se tratase corespunzător și a celui care nu se adresase medicului, cazurile acestora fiind prezentate antitetic. Astfel, primul personaj era înconjurat de copii sănătoși și de o familie fericită, în timp ce al doilea era reprezentat suferind, urmărit de reproșurile mute ale soției ca urmare a transmiterii bolii copiilor.

Alte afișe atenționau asupra măsurilor de profilaxie pentru evitarea contactării bolilor venerice, asupra pericolului infertilității feminine cauzată de blenoragie sau asupra mortalității infantile provocată de sifilis; paralizia și pierderea facultăților mintale erau prezentate ca punctul terminus al sifilisului netratat. Imaginile alese erau extrem de sugestive, dintre acestea nelipsind capetele de mort, personificarea morții care aștepta noi recruți și tipul bărbatului sifilitic, puternic marcat de evoluția agresivă a bolii.

Noi tendințe aveau să se manifeste cu privire la maniera de abordare a afișelor anti-venerice. În anul 1944, medicul George Banu, profesor al Facultății de Medicină și directorul Institutului de Igienă din București, în tratatul său de medicină socială, acorda acestui subiect o atenție deosebită. Acesta expunea principiile fundamentale privind realizarea

[24] A.N.I.C., Ministerul de Interne, Secția Direcției Sanitare, dosar 7/1926, f. 94.

propagandei profilactice prin imagini adresate adulților, pornind de la constatarea faptului că în multe state în care acest mijloc de instruire era utilizat, maniera în care imaginile erau concepute stârneau spaima în rândul privitorilor, înregistrând astfel efecte contrarii celor propuse. Pentru susținerea acestei afirmații, medicul cita opinia unui alt specialist care sugera:

„Să eliminăm toate acele imagini de cranii, de cruci și de paralitici, ce se văd astăzi pe pereții dispensarelor și care dau o impresie de coșmar, tulburând mințile și secătuindu-le de orice bunăvoință" (L. Spillmann).

Medicul român recomanda executarea unor afișe având ca obiectiv instruirea bolnavului și nu generarea unui sentiment de repulsie. Abordarea rațională a afecțiunilor venerice a căror profilaxie trebuia cunoscută de populație, precum și accentul pe ideea că tratamentul permitea vindecarea bolnavului erau cele mai importante aspecte ale afișelor sanitare.[25]

Perioada interbelică a reprezentat apogeul luptei antivenerice susținută de teama de infectare asiduu întreținută de corpul medical. Cu toatea acestea, estimarea rezultatelor acestui efort de informare se dovedește a fi extrem de dificilă. Există totuși o serie de indicatori care ar putea conduce către o concluzie, chiar dacă provizorie.

Rapoartele redactate de medici în anii '20, în urma inspecțiilor sanitare efectuate la liceele și gimnaziile din țară înregistrau nemulțumirea acestora față un standard de igienă corporală care era considerat inacceptabil; acest fapt este relevant, elevii având înscrisă în programa școlară studiul igienei ca disciplină de sine stătătoare. Dacă această situație este constatată pentru o populație școlară din ciclul învățământului secundar, se pune întrebarea în ce măsură generațiile adulte sau populația care parcurgea doar învățământul primar chiar și cu clasele complementare, cunoștea și integra regulile de profilaxie și igienă în cazul afecțiunilor venerice. Totodată, rezultatele acestor campanii de informare se impun a fi raportate la starea materială a populației. Chiar dacă principiile igienice puteau fi cunoscute, lipsa mijloacelor financiare limita transpunerea acestora în practică. De asemenea, mentalitatea tradițională se putea dovedi un factor de impermeabilitate față de noile măsuri de igienă individuală.

---

[25] G. Banu, *Tratat de medicină social. Tuberculoza. Bolile venerice*, vol. IV, Casa Școalelor, București, 1944, pp. 278–280.

Reflectarea Războiului Civil din Spania în presa legionară. Studiu de caz: *Buna Vestire* – ziar de luptă și doctrină românească

Răzvan CIOBANU

Abstract
The Spanish Civil War (1936–1939), given its ideological complexity and the specific moral component attached to it, proved to be one of the most dividing conflicts of the interwar era. As its impact quickly grew beyond the boundaries of the state it was taking place in, the war ended up involving numerous factions outside Spain, of democratic as well as totalitarian orientation, who sent their representatives as fighters or merely observers on the Spanish front.

The Romanian far right became a part of it through a team of eight members of the Iron Guard who joined the army of Franco, two of which–Ion Moța and Vasile Marin–died in battle. Their experience is well documented in the various newspapers belonging to the organization at the time, with Buna Vestire being one of the most relevant. This article is a brief presentation of the manner in which the Legionnary press, particularly Buna Vestire, perceived the Spanish Civil War, using the participation of its members to reinforce some of the defining ideological traits of the movement as a whole, through three separate, but closely connected means: the anthagonistic representation of two colliding worlds, the Republican and the Franchist Spain respectively, with the Legionnaries clearly supporting the latter; the sympathetic portrayal of general Franco as an admirable leader with an ironclad political platform, similar to the Iron Guard's own view of the world; finally, and most importantly, the fundamental meaning of Legionnary sacrifice, illustrated by Moța and Marin's martyrdom.

Keywords: Legionarism; Nationalism; Christianism; Franchism; Communism

Prin prisma clivajelor pe care le-a provocat sau le-a adâncit în rândul numeroaselor forțe angrenate în cei trei ani de desfășurare a ostilităților (1936–1939), războiul civil din Spania a fost unul dintre cele mai polarizante evenimente ale perioadei interbelice. Departe de a rămâne o simplă luptă pentru putere între două facțiuni opozante, conflictul s-a internaționalizat încă din primele sale zile, căpătând o miză profundă, care a depășit cadrul politic intern al statului iberic. Este războiul despre care s-a afirmat în mod justificat că a divizat, în forme adesea sângeroase, comunitățile naționale ai căror membri au fost implicați în desfășurarea sa în calitate de combatanți sau de martori, aceste diviziuni punându-și amprenta nu doar asupra memoriei individuale, ci și a istoriografiei de mai târziu.[1]

La rândul său, România nu a fost scutită de astfel de rupturi, grupările politice autohtone fiind puternic racordate la evenimentele internaționale, importante prin prisma impactului lor asupra publicului larg și implicit instrumentalizabile ideologic sau valorificabile electoral.

[1] Gabriele Ranzato, *La guerra di Spagna*, în Mario Isneghi (coord.), *I Luoghi della Memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Editori Laterza, Bari, 1997, p. 333.

În condițiile crizei tot mai acute a sistemului democratic la finalul celui de-al doilea deceniu interbelic, confruntarea din Spania, care a opus două tabere eterogene, însă animate preponderent de aspirații autoritare sau totalitare, și-a găsit cu ușurință ecou în rândul formațiunilor politice de orientări dintre cele mai diverse din state de pe întreg continentul, angrenând deopotrivă grupările democratice și pe cele aflate la extremele spectrului politic. Pentru România, aceasta s-a tradus prin prezența pe fronturile spaniole deopotrivă a comuniștilor (aflați în ilegalitate în țară, dar continuându-și existența în clandestinitate) în Brigăzile Internaționale și a reprezentanților mișcării legionare (care se bucura de o ascensiune fulminantă pe scena politică autohtonă) în structurile armatei franchiste. Analiza semnificațiilor experienței acestora din urmă face scopul lucrării de față.

Prezentul demers își propune să urmărească maniera în care conflictul spaniol s-a reflectat ideatic în gândirea legionară, pornind de la semnificațiile (geo)politice, sociale, culturale și religioase pe care ideologi sau membri exponențiali ai mișcării i le-au acordat. Vastitatea și varietatea scrierilor legionare din epocă ne-au determinat opțiunea pentru un reper central, o publicație pe care am considerat-o a fi reprezentativă pentru viziunile legionarismului în acea vreme, anume *Buna Vestire*, editată cu semnificativul subtitlu „ziar liber de luptă și doctrină românească". Fondată în 1937 de către renumitul economist Mihail Manoilescu, a cărui apropiere de legionarism devenise la momentul respectiv vizibilă, *Buna Vestire* a constituit în scurta sa perioadă de existență[2] unul dintre vârfurile de lance ale presei legionare. Cu Manoilescu însuși, Dragoș Protopopescu, apoi Toma Vlădescu succedându-se în fruntea redacției, ziarul a avut între colaboratorii săi permanenți figuri importante ale mișcării prin prisma gradelor, funcțiilor sau aportului lor ideologic, precum Mihail Polihroniade, Valeriu Cârdu, Nicolae Totu sau Alexandru Constant. O contribuție la unele serii de articole au adus-o și nume sonore ale culturii românești de mai târziu, precum Mircea Eliade sau Constantin Noica. Pentru subiectul prezentului demers, publicația avută în vedere este cu atât mai relevantă cu cât a acoperit încă de la primele sale numere războiul spaniol în spații extinse, acordând, după cum se va vedea mai jos, o atenție deosebită „jertfei" lui Vasile Marin și Ion Moța sau faptelor înfățișate ca eroice ale celorlalți legionari participanți la lupte. Fundamentate pe o grilă interpretativă de factură escatologică, proiectată asupra unor lupte de al căror deznodământ ar fi depins nu doar evoluțiile politice ale continentului, ci însăși raportarea la sistemul de valori al creștinătății, reflecțiile războiului civil spaniol în *Buna Vestire* ilustrează totodată unele aspecte ale viziunii legionare asupra lumii relevante pentru traseul de ansamblu al ideologiei mișcării, puncte pe care articolul de față își propune să le atingă în cele ce urmează.

[2] Ziarul a fost interzis pentru prima dată în februarie 1938, odată cu instaurarea monarhiei autoritare carliste. După septembrie 1940, accederea la guvernare a mișcării legionare a oferit prilejul reeditării publicației într-o formulă redacțională nouă, pusă în slujba „Statului Național-Legionar". Evenimentele din 21–23 ianuarie 1941 și eliminarea legionarilor din conducerea bicefală a statului au dus la scoaterea în afara legii, din ordinul generalului Antonescu, a întregii prese legionare, *Buna Vestire* încetându-și definitiv existența.

În recenta sa monografie dedicată conflictului, Bartolomé Bennassar reconstituie cu fidelitate imaginea a două lumi aflate în coliziune, a două „Spanii ireconciliabile" atrase într-un fratricid distrugător, determinat, după cum am menționat anterior, de factori care depășeau sfera politicului. Istoricul francez descrie impresia șocantă pe care o resimțeau martorii neutri la evenimente (precum jurnaliștii) care aveau ocazia de a urmări ambele tabere în existența lor cotidiană: „Pe de o parte exaltarea revoluționară, recrearea lumii, un nou limbaj, voluntari de toate soiurile antrenându-se în mânuirea armelor, femeile promovate în noi roluri, nici cravate, nici pălării, nici costume, uniforma mono, salopeta albastră care a virat mai apoi spre gri sau spre verde, mulțimea de sloganuri și referirea permanentă la «fasciștii» detestați. Dar și confiscările care nu cruțau nici micile ateliere, nici prăvălioarele, bisericile în flăcări, neîncrederea și frica, vânătoarea de *pajaros* (păsări) burgheze, preoți sau spioni și sinistrele *paseos* nocturne, evocarea morții, eterna logodnică ce așteaptă «în sânul pământului mamă». De cealaltă parte, o atmosferă de cruciadă, imagini sfinte și procesiuni, *requetes* cu beretele lor roșii, Inima Sfântă a lui Isus brodată pe piepturi, cămășile albastre ale falangiștilor, invocarea permanentă a lui Dumnezeu și a Spaniei, chemarea către asceză și sacrificiu, ziua unui singur fel de mâncare, ziua fără cafea, ziua fără desert, tinerele infirmiere și protectoare ale soldaților, referirea permanentă și simplificatoare la «canalia roșie marxistă». De asemenea, hăituire nemiloasă a funcționarilor suspecți de fidelitate față de Republică, ordine morală, epurarea bibliotecilor, consilii de război, răzbunări josnice și execuții sumare. Pentru cei morți în luptă, se celebrează zborul spre ceruri, intrarea în Paradis, acordarea recompensei celor aleși. Singurul numitor comun, emfaza limbajului, lipsa de măsură a superlativelor, delirul afișelor, cruzimea călăilor"[3].

Dincolo de înfățișarea unui peisaj viu în structura căruia accentele mundane și țelurile prozaice care compun primul tablou contrastează cu aspirațiile transcendentale regăsite în cel de-al doilea, pasajul citat este unul relevant prin aceea că surprinde cu fidelitate spiritul conflictului, precum și semnificațiile, reale sau construite, care i-au fost atribuite. Observatorilor din epocă le era clar la momentul izbucnirii și desfășurării ostilităților, în aceeași măsură în care le-a fost și celor care le-au contemplat retrospectiv, că războiul civil spaniol reprezenta o încleștare a marilor ideologii și opțiuni politice ale vremii, de la comunism la fascism, de la democrația liberală la anarhism.[4] Conștiința acestui fapt nu le-a lipsit niciun moment participanților la conflict, care și-au motivat cel mai adesea prezența pe fronturile iberice prin asumarea anticomunismului sau a antifascismului, în funcție de tabăra aleasă. Nimeni altul decât George Orwell dezvăluie în scrierile sale cu caracter memorialistic: „Când am sosit în Spania și o vreme după aceea, nu numai că nu m-a interesat situația politică, dar nici nu eram la curent cu ce se întâmplă. Știam că se duce un război, dar n-aveam habar ce fel de război. Dacă m-ați fi întrebat de ce m-am înrolat în

[3] Bartolomé Benassar, *Războiul Civil din Spania*, Editura All, București, 2009, p. 344.

[4] Gabriele Ranzato, *op. cit.*, p. 333.

miliție, aş fi răspuns: «Ca să lupt împotriva fascismului», și dacă m-ați fi întrebat pentru ce lupt, aş fi răspuns: «Pentru integritatea umană»”[5].

O atare atitudine este ilustrativă pentru spiritul majorității combatanților, cărora războiul din Spania le dădea o dublă șansă: posibilitatea de a lupta în mod real și concret împotriva acelor orientări politice pe care le respingeau cu vehemență ca fiind amenințătoare sau distructive, element pregnant mai ales acolo unde respectivele orientări triumfaseră în țările de origine ale voluntarilor[6], dar și oportunitatea de a lua parte la un eveniment care viza, în percepția ambelor tabere, însuși omul, spiritualitatea, libertățile, aspirațiile și, finalmente, direcția evoluției sale. Aspectul din urmă a constituit un laitmotiv al publicisticii legionare legate de războiul civil spaniol, a cărui miză, suprasimplificată și impregnată de simboluri ale escatologiei creștine, a căpătat accente apocaliptice în scrierile membrilor mișcării. Astfel, preotul Ion Dumitrescu-Borșa, membru al echipei legionare care a luptat alături de franchiști, descria astfel momentul declanșării ostilităților: „Pe pământul Spaniei începuse războiul între fiii aceluiași neam împărțiți în două tabere. Tabăra lui Satan, comunismul, care pusese stăpânire pe conducerea țării, întinde arma spre uciderea acelor rămași în credința lui Hristos și în dragostea de Patrie. Generalul Franco, ajutat de cei mai demni și cinstiți generali, ridică steagul naționalismului și declară războiul Crucii contra prigonitorilor de biserici și măcelul începe”[7]. Această perspectivă rezumă și esențializează o viziune adoptată de către mișcare în ansamblul său, dezvoltată polemic de către doctrinarii sau membrii săi marcanți și diseminată activ prin instrumentele publicistice în rândul cărora *Buna Vestire* a constituit un caz reprezentativ, după cum se va vedea mai jos.

Abordarea conflictului spaniol în pluralitatea fațetelor sale a căpătat în paginile *Bunei Vestiri* un aspect oarecum confuz, știrile privitoare la operațiunile militare alternând cu articolele care tratau chestiuni ideologice, însemnările de pe front alăturându-se sloganurilor sau fotografiilor, adesea coerența reprezentărilor fiind dată exclusiv de liantul cronologic. Cu toate acestea, chiar fără a trata evenimentele într-o manieră structurată, publicația a urmat unele repere ideatice majore care pot fi încadrate în trei categorii distincte: conturarea unei opoziții ferme între tabăra franchistă și cea republicană, cu supralicitarea dezideratelor religioase ale celei dintâi și exacerbarea ateismului violent al celei din urmă, ambele fiind menite să accentueze dimensiunea escatologică a conflictului; afirmarea afinităților ideologice dintre legionarism și franchism, alături de raportarea admirativă la proiectul politic de factură autocratică a generalului Franco; manifestarea unui cult al „jertfei eroice” pentru cauza creștină, ilustrat prin martirizarea lui Ion Moța și Vasile Marin, a căror moarte este sacralizată și devine emblematică pentru spiritul de sacrificiu al legionarismului.

Confruntarea dintre cele două lumi ireconciliabile pe care le distingea Bartolomé Bennassar a fost interpretată de către membrii exponențiali ai Legiunii ca una cu rădăcinile

---

5 George Orwell, *Omagiu Cataloniei*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 239.

6 Gabriele Ranzato, *op. cit.*, p. 334.

7 Ion Dumitrescu-Borșa, *Cea mai mare jertfă legionară*, Editura Totul pentru Țară, Sibiu, 1937, p. 11.

în sfera politicului, deci a umanului, dar al cărei câmp de bătălie l-a reprezentat spațiul spiritualității, finalitatea sa fiind plasată în planul transcendentului. Astfel, în corespondența sa de pe front, colectată ulterior într-un volum testamentar, Ion Moța, al cărui nume avea să se identifice în publicistica legionară cu războiul spaniol odată cu moartea sa în luptă în ianuarie 1937, constata: „[...] Niciodată de când a coborât Mântuitorul printre noi, nu s-a ridicat o parte a omenirii, cu atâta ură și pornire, pentru a dărâma așezarea, rânduiala creștină a lumii, ca în zilele noastre. Mor oameni cu zecile de mii, unii pentru a izbuti să dărâme altarele Bisericii lui Cristos, iar alții pentru a le apăra. Comunismul este acea fiară roșie din Apocalips, care se ridică pentru a izgoni pe Cristos din lume”[8]. Nuanțele chiliastice ale acestor ultime scrieri ale lui Moța comportă atât o dimensiune justificativă, de vreme ce conflictul spaniol capătă o coloratură transnațională, iar comunismul este înfățișat ca un rău universal, cât și una mobilizatoare, în deplin acord cu milenarismul creștin, implicând biruința divinității în fața tuturor forțelor care i se opun. Astfel, deși succesele extremei stângi în Europa interbelică sunt deplânse ca semne ale prevalenței răului în lume, victoria anticipată în Spania capătă efectul unei purificări imperative, ale cărei semne Moța le identifică inclusiv în textul biblic: „Fiara roșie va fi biruită, fără îndoială, până la sfârșit. Căci Biserica întemeiată de Domnul Cristos nu va putea fi doborâtă «nici de porțile iadului». Dar iată că, totuși, în țările unde comunismul diavolesc a biruit, Biserica a fost doborâtă. Nu pentru veșnicie, dar totuși a fost doborâtă pentru veacul de azi, iar în locul ei s-a înstăpânit puterea diavolească a necredinței, a stricăciunii, cu suferințele și moartea sufletească și trupească a oamenilor de azi. Noi credem în învierea Bisericii atât în Rusia cât și în Spania comunistă. Dar această înviere, cât și mântuirea țării noastre de pacostea stăpânirii lui Anticrist, atârnă de vrednicia noastră! Dumnezeu a spus că Biserica nu va fi doborâtă nici de porțile iadului, pentru că Dumnezeu a avut încredere în vrednicia oamenilor, în alipirea lor de Dumnezeu”[9].

Articolele regăsite în *Buna Vestire* cu privire la semnificațiile de ansamblu ale conflictului pornesc de la premise similare cu cele trasate de Moța, urmând același aliniament ideatic, în cadrul căruia asocierea dintre politic și religios este una recurentă. Totodată, conotarea spirituală a luptelor capătă adesea rolul unui mijloc prin care miza războiului spaniol devine mai ușor asociabilă realităților autohone. Relevant în acest sens este un articol semnat de Valeriu Cârdu, în cuprinsul căruia se afirmă: „Drama iberică nu are culorit hispan. În vijelia aceea de acolo, de departe, nu se mai judecă un destin spaniol. Sensurile revoluției spaniole au depășit, dela început, peninsula și au pornit spre o mare călătorie. Spania este, de multă vreme, un simplu teatru. Drama care se desfășoară acolo are aspect mondial și semnificații continentale. Scenă spaniolă și luptă istorică. Nu drum hispan, ci vijelia drumului istoric, care trece peste obstacole”[10]. Fără a ignora componenta

[8] Ion Moța, *Testamentul lui Ion Moța*, Colecția „Europa”, München, 1990, ediția a VI-a, pp. 25–26.

[9] *Ibidem*, pp. 26–27.

[10] Valeriu Cârdu, „Observatorii istoriei”, în *Buna Vestire–ziar liber de luptă și doctrină românească*, 16 martie 1937.

justificativă a demersului lui Cârdu, a cărui intenție concretă este aceea de a motiva necesitatea participării la un război de care România nu este legată în aparență, nu poate fi trecut cu vederea faptul că autorul articolului sesizează cu un grad de luciditate implicațiile mai profunde ale „dramei iberice" și inevitabilul internaționalizării conflictului. În același timp, se poate observa că în optica legionară forțe istorice mai presus de orizontul uman, de partide sau de națiuni singulare, sunt cele care acționează în derularea războiului spaniol și în același timp cele care sprijină cauza justă, anume cea a naționalismului, creștinismului și anticomunismului. Această idee este susținută constant în paginile publicației fie prin idealizarea armatei franchiste și a sprijinitorilor săi, fie prin supralicitarea ororilor războiului, de comiterea cărora tabăra republicană este responsabilizată exclusiv.

Astfel, într-un articol apărut sub numele „Dem. S.", intitulat „Spre sfârșitul ciumei roșii din Spania", violențele excesive puse pe seama comuniștilor sunt corelate cu dezorganizarea din rândurile acestora, conturându-se imaginea unei tabere guvernamentale eterogene, compuse din facțiuni haotice, aflate într-o perpetuă luptă pentru putere, ale căror impulsuri criminale se răsfrâng inclusiv asupra propriilor adepți sau a civililor nevinovați: „Bandele de asasini se ucid între ele [...] Ocnași, asasini de rând–astăzi mari căpetenii–tăiau cu săbiile femei și copii. Dornici de sânge, de cât mai mult sânge, aceste bestii nu mai țin socoteală de nimic. Lupta dintre anarhiști și comuniști a ajuns astăzi la apogeu. Anarhiștii pretind că ceasul lor a sunat. Ei cer un guvern al lor. Comuniștii la fel, cer detronarea lui Largo Caballero. Fiorosul asasin Nigrin, bestie scârboasă bolșevică [...] vrea să conducă poporul înțeleptului și sfântului Filip al II-lea. În lupta lor sălbatecă, comuniștii ce se ucid astăzi între ei, lasă zilnic sute de morți împrăștiați pretutindeni"[11]. Notă discordantă în acest tablou dezolant fac aceia care, sesizând intențiile diabolice ale forțelor de stânga, se pun împotriva acestora și în slujba „Spaniei noi" a lui Franco, adoptându-i cauza și afișându-i simbolurile: „La Madrid însă situația comuniștilor este disperată. Populația încolonată cere predarea orașului. Manifeste îndreptate în contra teroarei bolșevice placardează întreg orașul. Ele au în cap crucea și svastica [...] Imnul eroilor lui Franco este cântat de populație din ce în ce cu mai mult elan. Madridul este definitiv cucerit de sufletul Spaniei noi"[12].

Contrastul dintre două lumi privite ca expresiile concrete ale ideologiilor care s-au înstăpânit asupra lor este redat într-o descriere la fel de sugestivă în articolul anonim cu titlul „Voioșenia și optimismul Spaniei naționaliste". Teritoriul controlat de franchiști este descris ca un spațiu al libertății, un teren prielnic pentru înfăptuirea unei revoluții naționale, acesta constituind unul dintre dezideratele ideologice principale ale legionarismului: „În vreme ce se pășește de la nord spre sud peste ținutul credincios mișcării naționaliste spaniole, prima impresie care se remarcă e aceea a voioșiei și a unui elan însuflețitor care stăruiesc încă în această parte a Spaniei, care s-ar putea numi «liberată»"[13]. Exemplele operei de reconstrucție franchiste, precum refacerea orașului San Sebastian, vin invariabil însoțite

[11] Dem. S., „Spre sfârșitul ciumei roșii din Spania", în *Buna Vestire*, 18 martie 1937.

[12] *Ibidem*.

[13] „Voioșenia și optimismul Spaniei naționaliste", în *Buna Vestire*, 21 martie 1937.

de ilustrări ale distrugerilor provocate de comuniști, care: „cu îmbulzeala emigranților marxiști care stârnesc mizeria lor provocatoare și grosolană, te fac să cugeți la o Spanie înfrântă în pesimismul cel mai incurabil. Aceasta este fără îndoială Spania roșie, la care se întrevede o altă imagine riguroasă: aceea a zidurilor afumate ale orașului Irun, pe care forțele guvernamentale le-au incendiat cu o pasiune criminală, în timp ce aceștia dispar fără urmă”[14].

Unele dintre cele mai vii relatări cu privire la „grozăviile comuniste” îi aparțin lui Nicolae Totu, membru al echipei legionare prezente în Spania, ale cărui însemnări de pe front au făcut obiectul unei serii de articole publicate în *Buna Vestire* vreme de mai multe săptămâni. În notele sale succinte, Totu susține că experiențele trăite în decursul războiului i-au oferit „viziunea clară a ceea ce înseamnă revoluția comunistă”: „O nebunie colectivă ațâțată de o ură ce nu mai are nimic omenesc. Dușmanii omenirii întregi, dușmanii omului ca om. Numai o religie criminală trecută prin imaginația sadică a poporului evreiesc a putut pune la cale și îndemna să comită asemenea orori. Fac această afirmație pentru că știu precis că toți conducătorii de fapt ai revoluției sunt jidani veniți din Rusia și Franța, spaniolii fiind paravanul, ei neavând dreptul la nicio directivă”[15]. Lansându-se adesea în tirade antisemite agresive și perpetuând astfel stereotipurile devenite elemente doctrinare de bază ale legionarismului, precum afirmarea legăturii indisolubile dintre evrei și bolșevism, același autor trasează o paralelă între realitățile politice spaniole de dinaintea izbucnirii războiului și cele ale României de la momentul respectiv: „[...] Spania este un model și un caz tipic, de unde toți oamenii noștri politici ar trebui să ia exemplu. Și acolo guvernele liberale au oprimat mișcările de dreapta, sprijinind conștient sau inconștient mișcarea de stânga. Politicienii care pentru a-și prelungi cu o lună guvernarea au făcut pe placul presei iudeo-masonice, până s-au trezit că frontul popular se închegase atât de bine încât ei, până la urmă, ori au fugit peste graniță, ori și-au pierdut capul. Comuniștii știu să se servească admirabil de democrați, apoi fără milă să scape de ei”[16]. În mod evident, în dorința sa de a înfiera comunismul și de a glorifica mișcările naționaliste, autorul manipulează realitatea în sprijinul propriei argumentații, exagerând pericolul pe care îl reprezenta extrema stângă românească, aflată la finalul celui de-al doilea deceniu interbelic, în cea mai mare parte în exil sau după gratii, exponenții săi clandestini nereprezentând o amenințare reală la adresa securității statului. Totodată, scena politică a României cu doar câteva luni înainte de instaurarea monarhiei autoritare carliste era mult diferită de raporturile de putere din Spania guvernelor republicane la începutul războiului civil. În ciuda acestor inadvertențe însă, perspectiva lui Totu este semnificativă pentru punerea în lumină a afinităților între demersurile și obiectivele generalului Franco în Spania, respectiv cele ale legionarilor în România, viziune împărtășită și de alți colaboratori ai *Bunei Vestiri*. Pentru Totu, „acțiunea generalului Franco nu este o revoluție împotriva statului, cum încearcă să o prezinte presa

[14] *Ibidem*.

[15] Nicolae Totu, „Însemnări de pe front. Satul grozăviilor comuniste”, în *Buna Vestire*, 25 martie 1937.

[16] *Ibidem*.

jidovească și cea țărănistă. Franco a reacționat în ultima clipă pentru salvarea statului spaniol de la distrugerea morală și națională”[17].

Imaginea generalului spaniol ca *deus ex machina*, apărător al creștinătății, reprezentant al națiunii și unic salvator posibil al Spaniei amenințate de comunism, se regăsește și într-un articol al lui Emilian Voinescu, în care, pe lângă conturarea unui portret glorios al lui Franco, se acordă atenție și principiilor generale ale programului său politic, în rândurile cărora legionarii puteau regăsi numeroase similitudini cu ideile proprii: „A trebuit ca în al unsprezecelea ceas–al prăbușirii–să se ridice un militar de frunte din mijlocul ei [al Spaniei] și să înceapă lupta pentru salvarea sufletului național. [...] Spania viitoare va fi un stat totalitar, deci, implicit partidele vor fi desființate. Interesele individuale nu vor mai sta în calea intereselor colective. Statul naționalist va proteja și va încuraja orice fel de inițiativă privată. Adică un stat corporativ organizat după caracteristicile proprii poporului spaniol. În domeniul economic și social, noul stat se va ridica cu toată tăria contra capitalismului care este departe de a înțelege nevoile poporului [...] Marxismul–dușmanul spiritului naționalist–va fi exterminat. Lupta de clasă nu va mai fi cu putință [...] Educația națională și religioasă se va face sub supravegherea statului, care va trebui să obțină printr-o educație severă «un spirit național tare și unit, pentru a infiltra în sufletul viitoarelor generații bucuria și mândria patriei». Iar sentimentul catolic de glorioasă tradițiune va prezida la reconstrucția națională”[18].

De la anihilarea sistemului pluripartidist al democrației și până la eliminarea prin forță a stângii, de la dirijismul economic de inspirație corporatistă și până la educația națională conformă preceptelor religioase, proiectul lui Franco apare ca unul admirabil pentru legionari, al căror model statal ideal era înțeles în aceiași termeni. Spania franchistă, la fel ca și România legionară, se articulează, în ipostaza lor de proiecte politice, pe un aliniament ideologic totalitar asumat ca atare, și animat de triumfurile relativ recente ale unor viziuni similare în Italia fascistă și Germania nazistă. Statul totalitar apărea drept cadrul unic în care națiunea își putea desfășura existența, fiind totodată un garant al progresului. Într-o structură politică astfel definită, corporatismul (între ai cărui teoreticieni de frunte se număra și fondatorul *Bunei Vestiri*, Mihail Manoilescu) devenea reperul de urmat în economie, întrucât furniza o alternativă aparent viabilă deopotrivă la crimele colectivismului comunist și la abuzurile individualismului capitalist, pavând calea spre prosperitate a comunității naționale.

Dincolo de proiectele sale politice, imaginea generalului însuși se conturează în deplin acord cu cea a dezideratelor sale, Ion Băleanu caracterizându-l drept un „admirabil cavaler al dreptății și al adevărului”: „elegant ca Petronius, calm și senin în fața unei victorii care este în marș, Franco doctrinează, vorbește limpede...Spune ce vrea și cere să fie confruntat cu propriile lui acte”[19]. În aceeași manieră îi sunt catalogate de către legionari și acțiunile:

---

[17] *Ibidem*.

[18] Em. I. Voinescu, „Imperialism spaniol”, în *Buna Vestire*, 12 mai 1937.

[19] Ion Băleanu, „Franco, soldatul adevărului”, în *Buna Vestire*, 17 iulie 1937.

„Pe fronturile naționaliste, unde crucea și spada veghează ca o stea anume binecuvântată, curajul se menține la splendida altitudine a momentului inițial, când generalul Franco a pornit împotriva ocultei anarho-hebree, care se cuibărise ca un ghem de șerpi la Madrid”[20]. Trebuie notat însă că raportarea admirativă și laudativă a legionarilor la franchiști nu este înfățișată în *Buna Vestire* ca fiind unidirecțională, ci reciprocă, instituind o relație de egalitate între cele două formațiuni, în baza statului împărtășit de „cavaleri ai Crucii” care și-au unit forțele. Astfel, descriind cu solemnitate momentul simbolic al înmânării unei săbii generalului Moscardo, același Nicolae Totu subliniază, într-un pasaj care amintește de conceptul unei „internaționale fasciste” despre care vorbea cândva Mussolini: „Generalul Moscardo închină pentru patria românească și pentru Căpitan, de care a auzit. Mișcarea noastră e foarte bine cunoscută în Spania. [...] Simțim cum se pecetluiește legătura sufletească între tineretul naționalist spaniol și cel român”[21].

Alături de cauza politică și de similitudinile ideologice, un element esențial care leagă „tineretul naționalist” din ambele țări este identificat în spiritul de sacrificiu. Din acest punct de vedere, războiul civil spaniol constituie un moment fundamental în istoria mișcării legionare, având în vedere semnificațiile acordate „jertfei” lui Ion Moța și Vasile Marin, căzuți la Majadahonda, în apropierea Madridului, în ianuarie 1937. Dacă până atunci discursul legionar asupra rolului fundamental al martiriului în procesul de renaștere națională putuse fi privit cu neîncredere, ca deservind un scop politic sau reprezentând o simplă mostră de idealism, din acest moment Legiunea avea posibilitatea de a afișa dovada palpabilă a angajamentului său ideologic.[22]

Doctrinari de frunte ai legionarismului și membri marcanți în structurile sale politice (la momentul respectiv Moța era vicepreședinte al Partidului „Totul pentru Țară”, iar Marin conducător al organizației din București[23]), noii eroi ai mișcării au devenit după moarte figurile cele mai reprezentative ale panteonului legionar. Armin Heinen privește procesiunea lor funerară, desfășurată la 11 februarie 1937, drept un eveniment de importanță națională, un „marș triumfal” al Legiunii, ai cărei martiri i-au consolidat postum prestigiul politic și capitalul electoral.[24] Între semnificațiile de substrat ale ceremoniei, Valentin Săndulescu identifică o tentativă orchestrată a Legiunii de „fascizare a maselor”, de atragere a opiniei publice de partea taberei naționaliste în lupta care se purta în Spania între comunismul ateu și forțele creștinătății.[25] La rândul său, Francisco Veiga oferă o descriere semnificativă

---

[20] Mircea Streinul, „Bolero sub ploaia de sânge”, în *Buna Vestire*, 30 mai 1937.

[21] Nicolae Totu, „Predarea sabiei generalului Moscardo”, în *Buna Vestire*, 22 aprilie 1937.

[22] Valentin Săndulescu, „Sacralised Politics in Action: the February 1937 Burial of the Romanian Legionary Leaders Ion Moța and Vasile Marin”, în *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, Nr. 2, Iunie 2007, p. 262.

[23] Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelului Mihail”. Mișcare socială și organizație politică. O contribuție la problema fascismului internațional*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 293.

[24] *Ibidem*, pp. 293–294.

[25] Valentin Săndulescu, *op. cit.*, p. 263.

aceluiași moment și implicațiilor sale: „Șocul a fost uriaș. Cortegiul a străbătut centrul orașului cu o gigantică cruce în frunte, formată din legionari în uniformă și patru sute de preoți care cântau psalmi. Erau de față mai multe sute de țărani și, printre ei, transilvănenii sunau din buciume acorduri funebre triste și profunde. Nu lipseau nici reprezentanții diplomatici ai statelor și partidelor totalitare și chiar soldați din Garda Regală. Cortegiul funerar, lung de patru kilometri, a paralizat circulația din centrul capitalei, peste care dădea o ninsoare deasă. Stilul Legiunii invadase străzile, dând o lecție de neuitat «frivolului» București. Din acel moment, un șuvoi nestăvilit de militanți emoționați s-a revărsat în rândurile Gărzii de Fier"[26]. Scrisorile finale ale lui Ion Moța nu lasă îndoială asupra anticipării unui astfel de deznodământ, vădind un amestec de exaltare în fața perspectivei sacrificiului suprem și pragmatism în determinarea utilității acestuia pentru cauza legionară: „Biruința morală pe care noi o vom câștiga în Spania–cu orice jertfe–va fi mai mare pentru lupta națională decât tot ce am mai putea face în restul vieții noastre, ba și dincolo de ea... Acesta e adevărul"[27]. O astfel de determinare se înscrie în logica generală a legionarismului, care a întreținut un veritabil cult al morții pe întreg parcursul existenței sale. Prin urmare, nu sunt deloc surprinzătoare martirizarea și glorificarea postumă a lui Moța și a lui Marin, omagiați ca eroi în numerele *Bunei Vestiri*.

La câteva zile după înhumarea celor doi în cadrul procesiunii descrise anterior, Mihail Manoilescu publica un articol în care îl compara pe Ion Moța cu autorul britanic Byron, expunând semnificațiile de durată ale morții sale asupra destinului mișcării legionare: „Această îndărătnică căutare a nenorocului, această mistică atracție pentru suferință plină de rodnicie, ridică mișcarea legionară mult deasupra a tot ce se cheamă o mișcare politică, și o integrează în linia de spiritualitate pe care numai martirologia creștină a atins-o. Această ofensivă a sufletului împotriva lui însuși, care face să nască din lupta lui interioară un vârtej suitor spre înălțimi, a atins culmile în Ion Moța. El a căzut străfulgerat pe meleaguri străine, pentru o cauză îndepărtată, dând ofrandă cea mai curată dintre vieți pentru un gest. Lord Byron, mort la Missolonghi, a verificat vechea noblețe englezească. Ion Moța, mort la Majadahonda, a întemeiat noua noblețe românească. Moartea, ca și viața lui, sunt mărturia simbolică a acestei întemeieri, la un început de veac nou românesc"[28]. Analogia care îl aduce în același plan pe poetul romantic englez cu liderul legionar nu este între cele mai adecvate, iar unele sintagme utilizate în pasajul citat intră în discordanță cu însăși viziunea luptătorului din Spania asupra propriilor sale acțiuni, părând să-i înfățișeze cauza drept una străină mișcării și națiunii sale, perspectivă pe care cel elogiat ar fi respins-o cu vehemență în timpul vieții. Cu toate acestea, atrage atenția prin semnificațiile sale ideea sacrificiului ca expresie a etosului legionar și, prin extensie, ca veritabilă chintesență a sistemului de valori

[26] Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier 1919–1941. Mistica ultranaționalismului*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 231.

[27] Ion Moța, *op. cit.*, p. 23.

[28] Mihail Manoilescu, „Dela Lord Byron la Ion Moța", în *Buna Vestire*, 24 februarie 1937.

al întregii națiuni române, privită ca aflându-se în pragul unei renașteri pe care doar astfel de jertfe o pot declanșa.

O interpretare similară o aduce Toma Vlădescu, pentru care sacrificiul legionar din Spania capătă proporțiile unei reabilitări naționale pentru o Românie condusă de o clasă politică nedemnă: „Au căzut în acest război ca o vastă tragedie modernă pe care nimeni n-ar fi putut s-o imagineze, și buni și răi. Unii ridicau în vârful armelor sângeroase abstracțiuni umflate de pathosul urii și grele de barbarele idealuri ale prostiei; alții se găsesc și acum apărând acolo câteva lucruri esențiale–Dumnezeu, patrie, pământ, tradiții–din care sunt făcute eternitățile omenești: pe aceste înalte poziții spirituale au căzut doi oameni vii dela noi, Ion Moța și Vasile Marin [...] Cu ducerea deschisă, lucidă, vizionară la moarte, cu absolutul morții lui pentru reabilitarea în demnitate, dreptate creștină și curaj, a unui neam adus de politică pe cea din urmă treaptă a nedemnității, nedreptății și mișeliei, Ion Moța înseamnă cea mai înaltă experiență românească individuală realizată în câmpul spiritual al României moderne. [...] Legionarismul a inventat moartea românească...Ion Moța a patentat-o. A parafat-o cu sigilii cerești...În absolutul ei, moartea lui, ca și a lui Vasile Marin–cel mai mare act mesianic săvârșit de un român singur al zilelor noastre, este o reîmpăcare a neamului nostru cu istoria, un gust al suprapământescului redat unui neam măzgâlit, sensual și teluric”[29]. În viziunea lui Vlădescu, moartea celor doi marchează resurgența axiologică a unei întregi națiuni, cantonată până atunci în planul politicului, care o îndepărtase de menirea sa transcendentală. Enumerarea „Dumnezeu, patrie, pământ, tradiții” sintetizează reperele fundamentale ale legionarismului, în numele cărora nicio acțiune nu este considerată condamnabilă și niciun sacrificiu nu apare ca exagerat. Într-o atare grilă interpretativă, războiul din Spania oferise ocazia cea mai prielnică pentru reînnodarea legăturilor dintre comunitatea națională și propriul destin, jertfa legionară fiind liantul indispensabil dintre cele două.

Cu aceeași emfază și utilizând o terminologie cu o pronunțată încărcătură religioasă, Valeriu Cârdu descrie moștenirea lăsată posterității de către Moța și Marin, portretizați ca veritabili cruciați ai contemporaneității, intrați în legendă asemenea luptătorilor medievali pentru cauza creștină: „Catehismul marilor plecări este slovenit în liturghia trăirii întru duh suprapământean. Oferta pentru jertfă este anticipată de liturghia renunțării totalitare și arsă în rugă neprihănită. [...] Renunțarea voluntară la odihna hedonică a vieții pământene, formulată prin dinamica dăruirii pentru Marea Jertfă, este echivalentă cu transcrierea în legendă. [...] Marea jertfă de la Majadahonda este o invitație la potențarea deslănțuirii. Cavalerii Crucii au depășit legenda. Destinul și legenda se plimbă la picioarele lor, așa cum stau oamenii sub cupola cerului”[30].

Pentru Alexandru Cantacuzino, dimensiunea mesianică a participării legionare la războiul spaniol derivă din profundul altruism conținut în aceasta. Rememorând propriile experiențe de pe front, el indică măsura în care purificarea prin moarte poate constitui o

---

[29] Toma Vlădescu, „Omagiu lui Ion Moța și Vasile Marin”, în *Buna Vestire*, 22 februarie 1937.

[30] Valeriu Cârdu, „Depășirea legendei”, în *Buna Vestire*, 27 februarie 1937.

ruptură cu o lume veche, decadentă, deschizând un orizont ontologic superior celor capabili să își depășească prin sacrificiu propria condiție și oferind, într-un gest de inspirație christică, jertfa lor celor dispuși să îmbrățișeze cauza justă: „Cu atâtea păcate de răscumpărat, purtând petele unei societăți lașe, desfrânate și subjugate tuturor lăcomiilor animalice, noi nu avem dreptul să fim cuminți. Noi nu avem a păstra și a apăra decât un vis, o vedenie însorită. Și singurul fel de a păstra un vis, de a-l scăpa de la pieire, este să-l dăruiești altora, la cât mai mulți. Nu vom fi deci cuminți, nici economi, ci risipitori cu ce avem, viața, sufletul și visările noastre. Am alungat șoaptele înșelătoare ale lumii vechi: «grăbiți-vă la onoruri și fugiți de moarte». Noi dimpotrivă am zis: «alergăm cu veselie la moarte și respingem onorurile deșarte». Vom dobândi, dacă le merităm, distincția și respectul cari se cuvin vitejiei. Numai așa ne vom ridica din rând cu alții”[31].

La rândul său, Nicolae Totu realizează, în însemnările cu privire la ultimele zile de luptă ale celor doi legionari căzuți, veritabile panegirice ale acestora, care amintesc prin limbaj și stil de hagiografia creștină. Maniera encomiastică în care se conturează portretele celor doi conduce în mod inevitabil la analogii în cadrul cărora martirii ortodoxismului apar ca un termen adecvat de comparație. Astfel, Ion Moța „se transfigurase. Părea mai înalt și o liniște sufletească mai presus de fire i se zugrăvise pe față. Așa trebuie să fi fost și aureola sfinților. Nu mai avea nimic din înfățișarea soldatului viteaz și aprig de până atunci, ci figura lui luase acum o înfățișare de o bunătate îngerească. Mergea astfel purificat ca un copil nevinovat și blând spre marea jertfă, conștient de sacrificiul pentru Credință și Patrie. [...] Da, Moța a fost sfânt! Misiunea pe care i-a încredințat-o Dumnezeu, el a dus-o cu vrednicie la sfârșit”[32]. De cealaltă parte, Vasile Marin „era altfel. El era viteaz. Cred că a fost un exemplar rar al neamului, întruchipând în el toate calitățile și virtuțile sale. Viteaz, bun, deștept, de o inteligență sclipitoare, a rămas întotdeauna camaradul nostru bun, deși ne copleșea întotdeauna prin inteligența sa vecinic incandescentă”[33]. Portretele astfel conturate conțin în fundal o miză politică deloc neglijabilă, în contextul în care mișcarea legionară anticipa un punct de cotitură în traseul său electoral în alegerile care urmau să vină la sfârșitul anului 1937, pregătindu-și terenul prin sublinierea sacrificiilor pe care membrii săi erau dispuși să le facă în numele idealurilor naționale și creștine, „jertfe” menite să valideze, în plan intern, Legiunea ca opțiune politică.

Toate aceste fațete multiple, unghiuri de abordare distincte ale aceluiași eveniment converg înspre un numitor comun. Fie că este vorba despre mărturii ale veteranilor războiului spaniol sau despre omagii aduse celor căzuți de către cei rămași acasă, articolele regăsite în cuprinsul *Bunei Vestiri* reunesc o perspectivă pe care o considerăm definitorie pentru viziunea de ansamblu a legionarismului, asupra unor chestiuni ideologice fundamentale, pe care războiul civil spaniol și moartea unor figuri emblematice ale mișcării legionare le-au adus în discuție mai pregnant și mai vizibil ca niciodată în rândul

[31] Alexandru Cantacuzino, „Amintiri de pe front”, în *Buna Vestire*, 1 mai 1937.

[32] Nicolae Totu, „Aravaca Pozuelo–Majadahonda”, în *Buna Vestire*, 3 aprilie 1937.

[33] *Ibidem*.

eșaloanelor superioare ale Legiunii. Urmând cele trei nivele de analiză pe care le-am trasat în secțiunea introductivă a articolului, anume explorarea dimensiunii escatologice asociate războiului privit ca înfruntare între două lumi, sublinierea afinităților ideologice și programatice între franchism și legionarism, respectiv ilustrarea semnificațiilor atribuite morții lui Ion Moța și Vasile Marin, am încercat să identificăm maniera în care războiul civil din Spania, filtrat prin grila interpretativă specifică legionarismului, s-a văzut în paginile *Bunei Vestiri*. Am considerat pasajele selectate drept relevante pentru felul în care diferiți colaboratori ai publicației avute în vedere au subordonat evenimentele la care asistau unor considerente doctrinare predeterminate, valorificându-le în sens politic și ideologic și semnificându-le religios.

Nu în ultimul rând, am dorit să surprindem modul în care un eveniment atât de complex și cu ramificații atât de extinse a oferit unor legionari oportunitatea părăsirii tărâmului abstract al teoriei și angajării reale și brutale într-o luptă pentru propriile convingeri, în vreme ce, pentru mișcare în ansamblul său, conflictul a fost intrumentalizat în vederea ranforsării unui eșafodaj ideatic deja cristalizat la momentul respectiv. În structurarea argumentației anterioare, am avut drept reper analitic reflecțiile profunde și semnificative ale lui Bartolomé Bennassar, care, pronunțându-se în monografia sa asupra implicațiilor războiului din Spania, conchidea: „Oricum, a fost un război excepțional: mii de intelectuali și-au abandonat turnurile de fildeș și birourile pentru a se transforma în oameni de acțiune. Trebuia să existe aici și un retur. În folosul lirismului și al epopeii, prestigiul verbului și puterile imaginarului au depășit războiul din Spania și au redus la minimum, chiar la absență, cronica ignobilului, trista nomenclatură a călăilor și a torționarilor sau dialectica infamă a delațiunilor și răzbunărilor”[34].

[34] Bartolomé Benassar, *op. cit.*, p. 344.

Problematica exilului românesc postbelic în paginile publicației *Glasul Patriei* (1955–1972)

Andreea-Iustina TUZU

Abstract
Firstly, the paper aims to radiography the general context of the postwar romanian exile (constitution, defining characteristics, goal) and the main measures and methods developed by the romanian intelligence services in order to counter its actions, with a strong anti-communist character. Secondly, the present scientific paper presents the way that romanian exile issue was presented in Glasul Patriei newspaper. In 1955, the repatriation of the romanians in exile has become a national issue for the romanian state and for this reason the Great National Assembly developed a decree, in order to meet this goal. Also, the communist authorities in Bucharest have established, in the same year, Glasul Patriei, in East Berlin, with the approval of the People's Republic of Germany, where it appeared until 1965. Then, the publication was transferred to Bucharest (until 1972) and it was followed by Tribuna României.

Keywords: communism, anti-communist resistance, romanian exile, repatriation

Cadrul general al exilului românesc postbelic. Măsuri și metode utilizate de serviciile de informații românești în vederea neutralizării acțiunilor sale

Constituit în mai multe perioade istorice, începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și continuat la scară mult mai mare, căpătând chiar aspectul unui adevărat exod în anii ce au urmat instaurării regimului comunist în România, exilul românesc, atât cel politic, militar, cât și cel cultural, a încercat să se organizeze, punând bazele unor organizații la nivel statal (în țările de rezidență) sau mondial, precum și unor publicații care să le reflecte activitatea și care să promoveze cultura și valorile românești. Astfel că „*exodul pe care destinul l-a impus poporului român a făcut ca, alături de o Românie geografică, să ia naștere o Românie spirituală omniprezentă.*"[1]

Aflați în exil, cei mai activi dintre români au luat poziție fermă, critică, față de realitățile din România. Au utilizat, în acest scop, toate mijloacele avute la dispoziție. „*Politica antinațională a regimului comunist, situarea țării la remorca Uniunii Sovietice, distrugerea patrimoniului cultural și spiritual al românilor, scăderea drastică a nivelului de trai, afectarea gravă a drepturilor și libertăților cetățenilor*"[2], au fost subiecte intens mediatizate, menite să

---

[1] Veronica Nanu, Dumitru Dobre, *Au ales libertatea! Dicționar. 2.265 de fișe personale din evidențele Securității*, București, Editura Pro Historia, 2007, p. 7.

[2] Dumitru Dobre, Iulia Huiu, Veronica Nanu, *Personalități ale exilului românesc în arhivele Securității*, București, Editura Corint, 2007, p. 7.

trezească interesul și atenția opiniei publice occidentale față de problemele cu care se confrunta societatea românească sub regim comunist.

Pe acest fond, organele serviciilor de informații au elaborat o serie de măsuri și metode în scopul neutralizării activității exilului românesc. În cazul acestuia, a fost nevoie să se opereze, indiferent de răspândirea sa geografică, altfel decât în țară: teroarea, reprimarea fizică sau arestările, specifice operațiunilor interne, nu puteau fi folosite drept metode în plan extern, în cadrul unor societăți democratice. Prin urmare, s-a operat cu alte mijloace, mult mai subtile, dar care aveau aceleași consecințe distructive, asemenea celor interne.

Slăbiciunile oamenilor și latura psihologică, indiferent că este vorba despre urmăriți sau urmăritori, au fost exploatate la maximum. De altfel, și în țară, serviciile de informații au cunoscut, de-a lungul vremii, o evoluție semnificativă, în sensul că și-au mutat accentul de pe latura violent-represivă pe cea obsesiv-preventivă, lucru care a permis extinderea rețelei informative. Aceasta din urmă a fost rezultatul unei *„politici de cooptare, ce a înlocuit teroarea pură”*[3], dar și al exploatării mecanismului psihologic al fricii. În planurile de căutare a informațiilor externe, accentul a căzut pe atragerea la colaborare a unor cetățeni străini, aflați cu diferite ocazii în țară, dar și a unor români din exil, *„vânduți pe un pumn de arginți”*[4], cu posibilități de infiltrare la toate nivelurile. Pentru atingerea acestor obiective au fost selectați, verificați și pregătiți informatori, colaboratori, agenți de influență și persoane de sprijin din rândul celor mai valoroase elemente apreciate ca utile muncii de informații.[5]

În vederea combaterii activității exilului românesc, considerată denigratoare la adresa regimului comunist din România, reprezentanții serviciilor de informații au pus accent pe: obținerea de informații privind intențiile și acțiunile preconizate; forme și metode folosite; canale de legătură cu țara; demascarea, denigrarea și compromiterea[6] și chiar eliminarea fizică a exilaților, ca ultimă soluție de reducere la tăcere a acestora.

Rapoartele și notele întocmite de agenți și colaboratori cuprindeau, în mod frecvent, metode inoculate cu ocazia pregătirii acestora. Cei plecați cu misiuni în exterior sau convinși să sprijine, din exil, regimul de la București, adesea cultivau sentimentul dorului de țară, denigrau, dezinformau și încurajau disensiunile în cadrul comunităților de români, făcând, totodată, apologia „marilor realizări” ale României socialiste[7] și a „interesului

[3] Mihai Pelin, *Operațiunile „Melița” și „Eterul”. Istoria Europei Libere prin documente de Securitate*, București, Editura Albatros, 1999, p. 53.

[4] Arhiva Colegiului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (în continuare se va cita A.C.N.S.A.S.), fond S.I.E, dosar 27.982, f. 84.

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibidem*, dosar 44.782, vol. 2, f. 385.

[7] În conformitate cu instructajul primit, informatorii încercau să-și convingă interlocutorii de incorectitudinea percepției lor asupra realităților din România, de caracterul eronat al relatărilor privitoare la lipsurile din țară, de îmbunătățirea condițiilor de viață sau de necesitatea reîntoarcerii în țară.

național"[8]: *„Uriașul aparat propagandistico-represiv totalitar a lucrat vreme de decenii la fabricarea unei ficțiuni politice: interesul național. […] Supraviețuirea în minciună și dezonoare a primit numele de interes național. Cine îndrăznea să se atingă de interesele dictatorilor Dej și Ceaușescu, ale acoliților și beneficiarilor regimului, acela era considerat element periculos."*[9] Sursele au fost instruite să genereze suspiciuni, să critice ori să pună într-o lumină nefavorabilă apropiații, prietenii sau posibilii colaboratori ai exilaților români. De asemenea, acțiunile serviciilor de informații împotriva exilului au constat, de multe ori, și în amenințări, mai mult sau mai puțin voalate, mergând până la răpiri și atentate, în cazul personalităților considerate indezirabile, așa cum a fost, de exemplu, cazul Monicăi Lovinescu - „Scorpia" - după cum este menționată în fișele fostei Securități.[10]

În aceeași ordine de idei, o altă metodă folosită de organele serviciilor de informații pentru a contracara acțiunile românilor din exil era aceea de a-i dezbina, prin sublinierea contrastului între urmărit și cei cu care se asocia sau cu mediul în care își desfășura activitatea. Pe de altă parte, una dintre cele mai frecvente metode folosite de sursele serviciilor de informații era aceea a socializării, a apropierii de urmărit și a infiltrării în familia celui vizat. Informatorii erau instruiți să viziteze rudele celor urmăriți sau să se ofere să le facă o serie de servicii acestora.[11]

Așa cum se poate observa din documentele de arhivă ale fostei Securități privitoare la acest subiect, reprezentanții acesteia aveau convingerea că măsurile întreprinse împotriva exilului au accentuat starea de tensiune, teamă și suspiciune în rândul românilor din afara țării, consemnându-se că o mare parte a acestora erau convinși că exilul era înțesat cu agenți ai Securității. Ca urmare a acestor lucruri, s-a constatat, ulterior, o mai mare prudență în contactele cu vizitatorii din țară.

O importanță deosebită în acest context o constituie eficiența măsurilor și a metodelor întreprinse de organele serviciilor de informații în vederea neutralizării activității exilului românesc. O radiografie importantă a acestei chestiuni a fost realizată chiar de Securitate, care, în 1982, nota următoarele: *„Deși, sub raport calitativ și cantitativ, acțiunile informative au marcat un anumit progres, nu au avut ofensivitatea și eficiența necesară pentru a-i descuraja în totalitate și a-i face, în acest fel, să nu-și mai poată pune în aplicare planurile. Unele acțiuni de urmărire deschise au rămas în fază incipientă de lucru, iar datele obținute până în prezent, despre elementele aflate în atenție, sunt numai de natură să ducă la cunoașterea generală a activităților desfășurate și a persoanelor implicate, fără a se întreprinde*

---

8 Reluat permanent de surse, „interesul național" era invocat, de cele mai multe ori, ca un contraargument la lupta politică anticomunistă a exilului. În numele interesului național, exilaților li se crea o atitudine mai flexibilă și conciliantă față de regimul de la București.

9 Dumitru Dobre, Iulia Huiu, Veronica Nanu, *op.cit.*, p. 19.

10 A.C.N.S.A.S., fond S.I.E., dosar nr. 51.900, vol. 4, f. 1265.

11 Este vorba, de exemplu, despre mesaje transmise rudelor și prietenilor din țară, uneori chiar și sume de bani.

măsuri ofensive care să ducă la neutralizarea lor. Aceste neîmpliniri se datoresc, în principal, nediversificării suficiente a mijloacelor de muncă folosite, faptului că sursele în cauză nu au avut capacitatea de penetrare în anturajul lor, a utilizării unor informatori cu posibilități colaterale, fără influență în rândul emigrației românești."[12]

În altă ordine de idei, dincolo de măsurile și metodele elaborate și valorificate de reprezentanții serviciilor de informații, autoritățile comuniste de la București au considerat necesară și desfășurarea unor activități de natură propagandistică, care să ridice problematica exilului. Pe acest fond, s-au pus bazele publicației *Glasul Patriei,* prin intermediul căreia regimul comunist din România a avut instrumentele de a crea o *„realitate pararelă care nu trebuia cunoscută, cu strategiile și cu toată bucătăria ei, de publicul larg din țară".*[13] Era, așadar, un ziar destinat doar exilului.

Profilul publicației *Glasul Patriei:* scop, politică editorială, redactori și colaboratori

Glasul Patriei a fost înființat în 1955, în Berlinul de Est, cu aprobarea guvernului Republicii Democrate Germane, unde a apărut până în 1965. Ulterior, publicația a fost transferată la București, din 1972 fiind succedată de *Tribuna României*. Trebuie însă precizat de la început contextul general în care s-a pus în discuție crearea unui astfel de instrument propagandistic, cu scopul declarat de a-i ajuta pe românii din exil să revină în România. În esență, această măsură a venit pe fondul unui decret din 1955 – „Pentru înlesnirea repatrierii unor cetățeni și foști cetățeni români și amnistierea celor repatriați" - prin care toți „fugarii" erau invitați acasă. Decretul Marii Adunări Naționale a Republicii Populare România, semnat de Petru Groza, era gândit în 5 articole. Astfel că românilor din exil, care intenționau să se reîntoarcă în România, conform primului articol, le erau amnistiate toate infracțiunile, cu excepția crimei; cel de-al doilea articol făcea referire la locurile în care se puteau adresa aceștia în vederea reîntoarcerii; iar celelalte trei prezentau modalitățile în care putea fi reobținută cetățenia atât pentru ei înșiși, cât și pentru membrii familiilor lor. De asemenea, se detalia și modul în care urma să fie „sprijiniți" odată ajunși în România: neplata taxelor la vamă pentru cei care își transferau bunurile materiale în România, ajutor pentru refacerea vieții și a gospodăriilor, serviciu în meseria pentru care aveau pregătire, precum și primirea de locuințe.

Cu alte cuvinte, în 1955, exilul și, mai ales, repatrierea exilaților, deveniseră o reală problemă națională, îndeosebi din cauza activității întreprinse de aceștia în afara granițelor țării și a faptului că România intenționa să adere la o serie de organisme internaționale, motiv pentru care avea nevoie de o mai mare stabilitate și de o imagine care s-o avantajeze în acest sens. Însă, asemenea instrumentelor mediatice de propagandă internă, *Scînteia* sau *România Liberă*, *Glasul Patriei* era conceput ca un mijloc de manipulare a cititorilor săi din afara granițelor țării, cărora le era prezentată o altă Românie, una idilică, cosmetizată –

[12] A.C.N.S.A.S., fond S.I.E., dosar nr. 51.900, vol. 4, ff. 1261–1262.

[13] Ana Selejan, *Glasul Patriei un cimitir al elefanților în comunism*, București, Editura Vremea, 2012, p. 6.

frumoasă, prosperă, generoasă: „*Suntem din nou oameni cu adevărat liberi, muncim cinstit și suntem siguri de viitorul nostru.*”[14] Așadar, scopul publicației *Glasul Patriei* era, pe de o parte, acela de a aduce în atenția cititorilor săi din exil o altă imagine asupra României, și, pe de altă parte, acela de a defăima și compromite imaginea personalităților exilului românesc și, în esență, de a atrage în țară un număr semnificativ dintre aceștia.

Glasul Patriei a apărut pentru prima dată la 10 decembrie 1955, din inițiativa Comitetului Român pentru Repatriere (înființat la 18 noiembrie 1955), lucru pe care îl aflăm chiar din primul număr al publicației, unde au fost incluse Apelul Comitetului Român pentru Repatriere, Scrisoarea de mulțumire a acestuia către Republica Democrată Germană, precum și Decretul Prezidiului Marii Adunări Naționale a Republicii Populare România. Analizate pe rând, apelul regimului de la București către cei aflați în exil era însuși *Glasul Patriei* - „*cuvântul părinților, fraților și surorilor, care vă cheamă să vă întoarceți acasă.*”[15] De asemenea, apelul era un imperativ al revenirii în țară, invocând, în egală măsură, „noua” Românie, precum și dorul și suferința familiilor rămase în interiorul țării: „*A sosit timpul să terminați cu pribegia, cu mizeria și nesiguranța zilei de mâine! Veniți acasă în mijlocul celor ce vă sunt dragi și după care tânjiți de ani de zile!*”[16] Textul apelului insista, totodată, pe ideea că în țările în care românii își desfășurau la acel moment activitatea, nu aveau parte de înțelegere și, mai mult decât atât, că munca lor n-avea nicio valoare, nefiind apreciată și de folos nimănui, subliniindu-se că erau doar folosiți „*în munca cea mai grea sau în munca cea mai necinstită, în munca în care să vă vindeți conștiința, să vă trădați patria și familiile voastre.*”[17] Acestea erau motivele invocate de puterea comunistă de la București, care au dus la elaborarea a o serie de măsuri care să „soluționeze” situația românilor din exil.

Este evident că și în acest caz, comuniștii își asumau un rol salvator – „*nu ne permitem să fim indiferenți față de soarta voastră*”[18] – înființând, pe de o parte, Comitetul Român pentru Repatriere, și, pe de altă parte, *Glasul Patriei*, al cărui scop principal era acela de „*a lămuri și de a arăta adevărul despre țara noastră*”[19] și, în final, de a-i determina pe românii din exil să revină în România. Au oferit chiar și explicația pentru care autoritățile române aveau „convingerea” că exilații, în ciuda dorinței lor de revenire, nu puteau: frica insuflată de propaganda Occidentului, prin intermediul mass-mediei, precum posturile de radio *Europa Liberă* sau *Vocea Americii*.

În acest sens, îi îndemnau pe românii din exil să nu se lase intimidați, să nu-și piardă curajul și să se grăbească să se reîntoarcă în țară, întrucât nu era prea târziu. „*Patria vă așteaptă!*”[20] era formula care încheia apelul către exilați. De la București nu li se prezentau

---

14 *Glasul Patriei*, Anul I, No. 1, Berlin, 10 decembrie 1955.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

decât două posibilități pentru situația dată. Fie alegeau să rămână în exil, *„pe drumul pribegiei, al umilinței și al nesiguranței zilei de mâine”*[21], fie reveneau în România, *„pe drumul adevărului”*[22], unde aveau să fie amnistiați pentru toate infracțiunile, cu excepția crimei, redobândindu-și chiar și cetățenia. Termenul propus inițial pentru reîntoarcerea în România a fost 23 august 1956, însă ulterior a fost prelungit până la 30 decembrie 1958.

Pentru a-și atinge scopul stabilit și a-și îndeplini, etapizat, direcțiile editoriale trasate de Comitetul Român pentru Repatriere, sub egida căruia se afla, *Glasul Patriei* a adunat în jurul său un colectiv impresionant. Au publicat în paginile ziarului nume importante ale perioadei interbelice, precum Nichifor Crainic, Radu Gyr, Ion Vinea, Romulus Dianu, Henriette Yvonne Stahl, Franz Johannes Bulhardt, Șerban Cioculescu.[23] De asemenea, găsim materiale semnate și de alți scriitori de reper azi în literatura română: Tudor Arghezi, Mihail Sadoveanu, George Călinescu, Victor Eftimiu, Vladimir Streinu, Cezar Petrescu, Șt.O.Iosif, Zaharia Stancu, Nicolae Labiș și Nichita Stănescu. S-au alăturat chiar și reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române - Dumitru Stăniloaie, patriarhul Justinian, dar și viitorul patriarh Teoctist, la vremea aceea, episcop. Mai mult, întâlnim și numele unor istorici consacrați – Constantin C.Giurescu, P.P.Panaitescu – filosofi (Constantin Noica, Athnasie Joja) sau pe cele ale unor ziariști cunoscuți, precum Mircea Grigorescu, Alexandru Hodoș sau Petre Gheață. Toți aceștia, și nu numai, și-au pus activitatea în slujba partidului comunist și a propagandei trasate de acesta, contribuind la realizarea strategiei editoriale a publicației: atragerea în țară a românilor din exil. Însă, trebuie menționat și faptul că mulți dintre cei care au semnat articole în paginile *Glasului Patriei* erau intelectuali vulnerabili, aceștia fiind fie foști deținuți, fie foști exilați, reabilitați după 1955.

Publicația *Glasul Patriei* a abordat, de-a lungul apariției sale, articole cu varii tematici: de la realizările regimului comunist în industrie[24], economie, cultură, la „noua” viață a orașelor și satelor, investițiile statului în restaurarea monumentelor istorice[25], precum și proiecții de

---

21 *Ibidem.*

22 *Ibidem.*

23 Publiciști interbelici, precum Radu Gyr, Nichifor Crainic, Ion Vinea, Romulus Dianu, nu au semnat articole în paginile publicației *Glasul Patriei* în primii săi ani de existență, ci abia din 1962, până în 1972. De subliniat este faptul că aceștia erau, la momentul la care ne referim, autori interziși, în sensul că aveau îngrădită publicarea de cărți, studii sau articole literare/culturale sau chiar și colaborarea în presa oficială de specialitate. În acest context, li s-a oferit „posibilitatea” de a lucra în „subterană”.

24 În planul reușitelor industriale, articolele publicației surprindeau noile produse ale industriei românești, ca de exemplu: fiole cu penicilină, flacoane cu streptomicină și aureomicină, autobuze, autocamioane, troleibuze, aparate de proiecție cinematografică, aparate radio, magnetofoane, mașini electrice de spălat, acordeoane, tractoare, strunguri, utilaje petrolifere, oțeluri speciale, îngrășăminte azotoase sau erbicide.

25 „Grija” pentru monumentele istorice a dus la înființarea Comisiei științifice a muzeelor și monumentelor istorice a Academiei R.P.R., precum și a Direcției monumentelor istorice din cadrul Comitetului de Stat pentru Arhitectură și Construcții, care, conform informațiilor din *Glasul Patriei,* reușeau să restaureze anual 20–25 de monumente. Dintre acestea, sunt amintite: mânăstirile Neamț, Moldovița, Sucevița, Tismana, Bistrița, Prislop, Slatina, Dragomirna.

viitor. Însă, cea mai importantă problematică a materialelor apărute în paginile sale a constituit-o exilul. În acest sens, în fiecare număr al ziarului *Glasul Patriei* un loc aparte era dedicat articolelor despre exil, fie că vorbim despre materialele semnate de persoane din conducerea partidului sau de nume importante ale celor mai sus menționați, fie de scrisori trimise la redacție de către cei reveniți în țară sau de către cei aflați încă în exil. Dar, indiferent de natura articolelor, acestea erau însoțite de fotografii care să întărească cele susținute. Astfel, publicația a găzduit, de-a lungul anilor, imagini cu orașe, stațiuni, noi locuințe construite, case de vacanță, creșe, biserici, obiecte de cult/civile/militare, magazine *„încărcate cu mărfuri, ce așteaptă cumpărătorii și în care crește abundența”*[26], interioare ale fabricilor, librării (Librăria Noastră nr.17), imagini din spitale, unde pacienților li se acorda îngrijire, precum și fotografii care surprindeau dansuri populare românești, spiritul sărbătorilor de Crăciun sau de Paște, copii la colindat, tineri în tabere, munca în gospodărie sau proiecții ale viitoarelor construcții. O parte semnificativă a acestor fotografii surprindeau însă familii reunite sau care îi așteaptau pe cei plecați din țară, poze însoțite de scrisori, care dublau respectivele stări.

Toate acestea aveau scopul de a ideatiza România comunistă, preamărind succesul socialismului în toate domeniile de activitate și făcând apel la multitudinea de drepturi și libertăți din societatea românească, precum și la „omul nou”, aflat în centrul preocupărilor regimului de la București. Mai mult, articolele publicate în paginile publicației *Glasul Patriei* făceau, în permanență, recurs la trecut, condamnând, totodată, nereușitele fostului sistem politic, concluzionând constant că acea perioadă nu se va mai repeta. Astfel, se încerca insuflarea unui sentiment de siguranță în dreptul cititorilor săi, la momentul revenirii în țară a acestora. Spre exemplificare, am ales o scrisoare semnată de Constantin Titel Petrescu și publicată în *Glasul Patriei*, care prezenta transformările României sub *„regim democrat”*, luându-le prin comparație cu cele din *„trecutul umilit și furat”*.[27] Folosind aproape la fiecare început de paragraf formula „ca socialist și patriot”, Constantin Titel Petrescu se adresa cunoscuților lui din străinătate, cărora le cerea să înțeleagă că în România *„poporul edifică o nouă societate”*[28], iar *„datoria lor este să se întoarcă la căminele lor pentru a se alia și ei poporului român în lupta și acțiunea lui pentru construirea unei vieți noi”*.[29] Mai mult, autorul insista pe sentimentul dorului de țară și al ideii de eșec al acțiunilor pe care românii le întreprindeau în exil, subliniind că acestea nu făceau decât să le dăuneze lor și viitorului României. În acest context, se făcea practic apel la patriotism și loialitate față de țară, valori pe care autoritățile de la București au încercat să le cultive prin intermediul materialelor cuprinse în *Glasul Patriei.* O importanță deosebită în ceea ce privește scrisoarea lui Constantin Titel Petrescu o constituie finalul acesteia, care surprinde foarte bine esența discursului politic din România acelei perioade, referitor la problema repatrierii exilaților

---

[26] *Glasul Patriei,* Anul I, No. 3, Berlin, 30 decembrie 1955.

[27] *Ibidem,* Anul I, No. 2, Berlin, 20 decembrie, 1955.

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem.*

români: *„Vă chem, prieteni și tovarăși ai mei, să reveniți la căminele voastre părăsite, fără teama vreunei sancțiuni. Guvernul popular al țării prin măsurile luate a dat posibilitatea celor care și-au părăsit Patria, sau au rămas în afara ei, să se întoarcă la căminele lor vitregite și să se încadreze în viața pașnică și constructivă a țării”.*[30]

Problematica exilului în paginile Glasului Patriei

Așa cum s-a menționat anterior, publicația *Glasul Patriei* contura, pe de o parte, imaginea idilică a României acelei vremi și, pe de altă parte, imaginea exilului, repatrierea românilor din afara granițelor țării devenind, din 1955, o problemă națională. La rezolvarea acesteia trebuia să contribuie orice individ, indiferent de concepția sa ideologică, după cum susținea și Gheorghe Tătărescu, fost ministru de externe, într-un interviu publicat în paginile acestui ziar. Conform opiniei lui Tătărescu, membru al Comitetului Român pentru Repatriere, viața românilor în exil era una deosebit de dificilă, pe care autoritățile de la București încercau s-o „schimbe” radical, prin oferirea posibilității legale de a reveni în țară. De asemenea, el insista și pe ideea potrivit căreia în reușita acestui amplu proces era nevoie și de sprijinul autorităților de pe teritoriul statelor în care se aflau români. În acest context, a particularizat discuția pe cazul Franței, de la care, susținea Tătărescu, avea mari așteptări în sprijinirea repatrierii exilaților români, cu atât mai mult cu cât populația acesteia se îndrepta considerabil spre stânga politică. Percepută la București drept *„punte între Răsărit și Apus”*[31], cu misiune istorică pe scena relațiilor internaționale, de care *„eram legați prin trainice afinități și indestructibile tradiții culturale”*[32], Franța, așa cum doreau autoritățile comuniste românești, se voia a fi un mediator între acestea din urmă și exilați: *„Sperăm că Franța nu se va deroba de la acest rol ce-i revine în lupta pentru destinderea internațională și normalizarea raporturilor dintre Răsărit și Apus.”*[33]

În ceea ce privește imaginea exilului în paginile publicației *Glasul Patriei,* acesta era catalogat drept *„temniță”*[34], iar libertatea pe care și-o imaginau exilații români drept o falsă libertate: *„Libertate? E o rușine! Spinarea emigrației a ajuns albie de rufe murdare. În contul ei se răfuiesc tejghetarii. Bagi tu de seamă, emigrație română, că din hărmălaia diversă din jurul tău se desprinde puternic un singur strigăt unitar: nu te întoarce? Și că acest strigăt e difuzat de la sute de microfoane plătite?”*[35] În aceeași ordine de idei, se atrăgea constant atenția asupra faptului că activitatea exilului românesc nu îi onora nici pe exilați, nici statul român, căruia nu-i aduceau decât prejudicii prin acțiunile întreprinse. Plecând, în permanență, de la

---

30 *Ibidem.*
31 *Ibidem*, Anul I, No.8, Berlin, 20 februarie 1956.
32 *Ibidem.*
33 *Ibidem.*
34 *Ibidem,* Anul 1, No. 9, Berlin, 1 martie 1956.
35 *Ibidem.*

premisa că *„s-au vândut capitaliștilor”*[36], articolele din *Glasul Patriei* invocau faptul că occidentalii nu aveau *„nici sentimente omenești, nici patrie, nici speranțe, ci numai interese și profituri”*[37], motiv pentru care se impunea revenirea acestora în România.

De asemenea, se condamna activitatea principalelor instrumente mediatice din Occident, precum *Radio Europa Liberă*, catalogată drept *„oficină de spionaj american”*[38] și Vocea Americii. De exemplu, despre postul de radio *Europa Liberă,* publicația reținea următoarele: *„Cu un arsenal de calomnii, minciuni și scorniciri de-a dreptul nătânge, acest post-oficină a serviciului american de spionaj caută să ascundă adevărul care răzbește peste frontieră despre țara noastră și să împiedice pe cei aflați în pribegie să se întoarcă la casele lor.”*[39] Ambele erau, așadar, văzute ca instrumente americane de propagandă, al căror scop era acela de a distruge comunismul, care, susținea *Glasul Patriei,* nu ducea decât la progres.

Se condamna, totodată, și lipsa unor soluții concrete pentru problema exilului, pe care să le ofere Oficiul Înaltului Comisariat ONU pentru problemele refugiaților, căruia i se aduceau, la rându-i, o serie de acuzații: *„Înaltul Comisariat, sprijinit de unele cercuri interesate în împiedicarea repatrierilor, a susținut un program care prevede nu sprijinirea dorinței de repatriere a refugiaților, ci deplasarea acestora, fie și împotriva dorinței lor, în alte țări, mai ales de peste ocean.”*[40]

O atenție deosebită a fost însă acordată unor personalități ale exilului românesc, care desfășurau o vizibilă și fermă activitate anticomunistă pe teritoriul statului în care se stabilise, printre aceștia numărându-se Brutus Coste, Fărcășanu, René Théo, Ciorănescu, Cioran, Horia Vintilă, Constantin Vișoianu, Petru Dumitriu. De exemplu, într-un articol intitulat „Un mic impostor: Brutus Coste”, se vorbea despre eșecul carierei diplomatice la legația României din Londra a celui în cauză, explicând aceasta prin munca îndoielnică a lui Brutus Coste și a faptului că era un susținător al nazismului, autorul întrebându-se retoric cum se mai putea avea încredere într-un om cu un astfel de trecut.

Un alt articol – „Dosarul impostorul exilului” - aducea în discuție un alt exilat român, aflat la Paris, René Théo, editor și director al uneia dintre cele mai importante publicații românești din exil, *Buletinul Informativ al Românilor din Exil (B.I.R.E.).* Despre acesta, *„pe care refugiații români din Paris îl numesc Brrr (...) pentru a sugera senzația dezagreabilă pricinuită de lectura acestui soi de publicații”*[41] s-a vorbit în contextul unei polemici cu Pamfil Șeicaru, un personaj controversat, fiind deopotrivă exilat și colaborator al serviciilor de informații de la București, pe care René Théo îl catalogase drept *„omul celor șapte șantaje, șapte etaje, (...)„Omul care toată viața lui nu a făcut altceva decât de a arunca nenumărate hârdaie de lături pentru a-și atinge scopul: șantajul. Acest individ care face acum apel la*

36 *Ibidem.*

37 *Ibidem.*

38 *Ibidem,* Anul I, Nr.15, Berlin, 1 mai 1956.

39 *Ibidem.*

40 *Ibidem,* Anul 1, No.27, Berlin, 1 septembrie 1956.

41 *Ibidem,* Anul V, Nr. 3 (149), Berlin, 20 ianuarie 1960.

conștiința românească."[42] În același timp, se aduceau și acuze publicației *B.I.R.E.*, despre care se spunea că era lipsită de profesionalism, în contextul în care publicase informații eronate despre o repatriere a unui român în țară, informații asupra cărora revenise și pe care le corectase.

Un alt articol foarte sugestiv în a exprima atitudinea de ridicol și denigrare față de exilații români, *„trădători și renegați"*[43], a publicației *Glasul Patriei,* este „Fauna politică a exilului – studiu zoologic". Acesta pornește de la ideea că zoologia se împarte în fauna de junglă, de circ și fauna politică a exilului, al cărei caracter era comic și sinistru. Potrivit acestei teorii, animalele din această categorie erau denumite fie agenți ai spionajului străin, strategi, afaceriști, fie prezidenți sau șmecheri. Mai mult, articolul merge chiar mai departe cu aprecierile, afirmând că exista chiar și o corcire a grupelor de faună, din care rezulta: categoria șobolanilor (reprezentați de Mihai Fărcășanii), șacalii (exregii) și hienele (Constantin Vișoienii). În esență, acest articol reflectă modul în care erau prezentați exilații români în paginile publicației *Glasul Patriei*, ironic, denigrator, încercându-se compromiterea lor.

În altă ordine de idei, articolele cuprinse în *Glasul Patriei* făceau referire și la lipsa de unitate a exilaților români, explicația oferită de autorii acestora ținând de interesele personale ale românilor, care erau mai presus de promovarea valorilor naționale și de lupta anticomunistă în vederea îndepărtării regimului comunist de la București. Un titlu de articol foarte sugestiv în acest sens este „Încăierarea de potăi pentru un ciolan", care prezenta discuțiile aprinse din jurul numirii la conducerea departamentului exilului postului de radio *Europa Liberă* a lui Ghiță Ionescu. În acest context, se susținea că banii și funcțiile primite de unii dintre exilați erau principalele motive de dezbinare a exilului românesc. Din acest punct de vedere însă, autorii acestor tipuri de articole nu distorsionau realitatea, unitatea românilor din exil lipsind aproape cu desăvârșire, motivele ținând, de cele mai multe ori, de aspectele financiare.

Schimbând registrul, deși atitudinea generală a redactorilor și colaboratorilor publicației era aceea de condamnare fermă a exilului, exista totuși și o poziție conciliantă, mediatoare, vizibilă, în general, în finalul articolelor. Aceea era partea dedicată îndemnului la meditație, la o radiografiere proprie asupra exilului și a vieții lor viitoare, făcându-se, în același timp, apel la subiecte sensibile pentru românii din afara granițelor țării: familie, casă părintească, serviciu demn, care să le onoreze activitatea și, mai ales, recunoștința față de munca depusă în folosul statului.

Activitatea *Glasului Patriei* a fost atent monitorizată și de românii angrenați în jurul publicațiilor exilului românesc, care, în multe dintre cazuri, au replicat articolelor sale. În esență, acestea susțineau că prin *„plângărețul Glas al Patriei regimul de la București n-a inovat nimic"*[44], că doar a încercat *„să îmbie pe exilați în numele țuicii și hidrocentralelor, al*

---

[42] *Ibidem.*

[43] *Ibidem,* Anul VII, Nr. 15 (233), Berlin, 20 mai 1962.

[44] *Limite,* nr. 12, iulie 1972, p. 1.

mămăliguței și lui Coșbuc, al străbunilor și partidului, la reîntoarcerea la vatră.”[45] Pe acest fond, afirmau românii din exil, rezultatul n-a fost cel scontat: «*dintre „personalități” s-au „repatriat” doar rari bătrâni și vreo văduvă abuzivă. Scopul dintâi a fost deci abandonat, titlul a fost rectificat: exilații trebuie transformați în propagandiști benevoli, și nu întodeauna plătiți, ai regimului de care au fugit. Două năvoade: patriotismul și vanitatea. Nu se spune, dar se subînțelege: ajutați-ne să luptăm împotriva rușilor. Nu se spune, dar se sugerează: străinii nu știu să vă aprecieze la justa valoare, vă vom publica, vă vom da ce nu puteți avea acolo. Exilatul susceptibil de colaborare trebuie să poată dispune de o bună conștiință nu socialistă, ci patriotică. Oboseala, vanitatea, delăsarea sau aranjamentul sunt acoperite de vălul abnegației.*»[46]

În ceea ce privește subiectul abordat mai sus, referitor la numărul exilaților români repatriați, nu există statistici oficiale în acest sens, ele fiind promovate la o dimensiune considerabilă doar în paginile publicației *Glasul Patriei,* care oferea constant cifre semnificative. În acest context, se pune însă întrebarea în ce măsură articolele semnate de așa-zișii exilați aparțineau într-adevăr acestora și nu erau inventate de cei din redacție și de colaboratori sau cât erau acestea retușate și stilizate. Acest lucru se pune în discuție mai ales atunci când vine vorba de faptul că articolele în cauză nu erau semnate decât cu inițialele numelui, ori dacă își asumau ceea ce scriau și nu „deranjau” regimul de la București, ar fi putut aborda aceeași atitudine ca toți ceilalți, scriindu-și numele complet. Însă, dincolo de întrebările care ar putea apărea cu privire la această publicație și, mai ales, asupra veridicității unora dintre articole, strategiile publicistice ale *Glasului Patriei* erau bine stabilite.

În concluzie, scrise „aproape în exclusivitate de foști deținuți sau de intelectuali care aveau interdicție de a semna în presa literară curentă”[47], materialele publicate în paginile Glasului Patriei aveau, în primul rând, scopul de a înfățișa cititorilor săi imaginea unei Românii idilice, în încercarea de a le oferi acestora motive temeinice de a reveni în țară, problema repatrierii fiind una națională. În al doilea rând, articolele erau gândite și în ideea de a radiografia situația exilului românesc, pus într-o postură negativă, subliniindu-se constant eșecul activității acestuia și făcându-se apel la patriotism și loialitate. În plus, se făcea apel la sentimentul dorului de țară, prin rubrici cu articole special dedicate acestui deziderat: „În pribegie nici mămăliga n-are gust”, „Am redevenit om între oameni”, „Am lăsat în urmă rătăcirea și pustiul”, „Mama trăiește numai cu gândul revederii”, „Te așteptăm la nunta lui Nelu”, „Vino acasă, tăticule”, „Copiii mei, întoarceți-vă”, „Ziua așteptată a venit”, „M-am întors acasă”, „Singurul drum spre o viață pașnică, îndestulată”, „Reîntoarcerea acasă, singura soluție”, „Lângă inima mamei”, „Acasă de sărbători”. Totodată, printre strategiile publicistice ale Glasului Patriei s-au numărat și: atragerea unor personalități interbelice din sfera culturii, științei, teologiei, la colaborare și integrarea acestora în comunism;

[45] *Ibidem.*

[46] *Ibidem.*

[47] Ana Selejan, *op.cit.*, p. 9.

prezentarea „noului chip" al României, devenit spațiu al ospitalității, al emancipării individului, al bucuriei de a trăi, datorate grijii și intervenției partidului comunist în toate palierele vieții, de la familie, la muncă, școală și timp liber; denigrarea „calomniatorilor", a „elementelor dușmănoase" din exil; stabilirea unui dialog constant cu românii de „bună-credință" din afara granițelor României, cărora li se oferea posibilitatea de a scrie pentru publicație despre experiența lor în exil, respectiv în țară, după repatriere. Invocând constant importanța activității românilor din exil pentru dezvoltarea României, activitate pe care aceștia și-o „vindeau ieftin capitaliștilor din lume"[48], articolele din Glasul Patriei făceau apel la valoarea muncii lor și, mai ales, la demnitate: „Unde vă e demnitatea, compatrioți? Poporul nostru și-a ridicat fruntea spre soare. Pentru ce voi v-o plecați în țărână?"[49] În egală măsură, se făcea apel și la dorul de casă și de familie, reflectat, de multe ori, în versurile unor poezii semnate de nume sonore, așa cum este cazul poeziei „Întoarcerea fiului risipitor" a lui N.Tăutu, sugestive în acest sens fiind următoarele versuri: „Om pribeag și fără țară,/Pe ce drumuri mai colinzi?/Sub ce uși, sub care scară,/Obositu-ți trup întinzi? (...) Dar când azi ni-e pâinea bună/Pâine dulce de stăpâni,/Te-așteptăm ca împreună/s-o-împărțim frățește-n mâini."[50]

[48] *Glasul Patriei,* Anul I, Nr.8, Berlin, 20 februarie 1956.

[49] *Ibidem.*

[50] *Ibidem,* Anul 1, No.1, Berlin, 10 decembrie 1955.

Sportul ca mijloc de propagandă politică în Republica Socialistă România (1965–1989). Participarea României la Jocurile Olimpice de Vară și victoria Clubului „Steaua” în paginile ziarului „Scânteia”

Gheorghe CAZACU

Abstract

The article is based on analysis of the discourse on participation of romanian athletes at summer olympics at Montréal and Los Angeles and in European Champions Cup in 1986 in Romanian Communist Party's official newspaper "Scânteia". The analysis of discourse in "Scânteia" shows that the good results of romanian sport during Ceaușescu's era were used by communist rule for propagandistic and politic purposes. The discourse shows that all victories at local, regional and international level were atributed to the Romanian Communist Party and to it's leader, Nicolae Ceaușescu. Also this article shows that the discourse was made in order to ellogiate the party and it's leader and to show the superiority of romanian educational system during communist rule.

KeyWords: Ceaușescu, communism, official discourse, educational system, Romanian Communist Party

În ultimii ani sportul devine o preocupare emergentă a cercetării istorice. Există în istoriografia britanică și americană o serie de studii[1] și volume colective[2] destinate studierii sportului din perspectivă istorică. Acestea dar și multe alte lucrări din sector demonstrează un viu interes la un nivel academic înalt al istoricilor față de interdependența dintre domeniul sportului și sfera politică. Aceste cercetări dar și multe altele demonstrează faptul că pe parcursul secolului trecut.

---

1 James Riordan, „The impact of communism on sport", în *Historical Social Research*, Vol. 32, 2007, nr.1, pp. 110–115; Allen Guttmann, „Sport,Politics and the Engaged Historian", în *Journal of Contemporary History,* Vol.38, 2003, nr. 3, pp.363–375; ***, „London's Olympics: Political Games", History Today, iunie 2012,pp.38–45, http://www.historytoday.com/david-runciman/londons-olympics-political-games, accesat la 14 aprilie 2014; Mike O'Mahony, *Sport in the USSR: physical culture – visual culture,* London, Reaktion Books Ltd,2006; Phillip Deery,„*Propaganda in The Cold War*",în *Social Alternatives,* Vol. 23, No. 3, Third Quarter, 2004, pp. 15–21; John Massaro, „*Press Box Propaganda? The ColdWar and Sports Illustrated*", 1956; *The Journal of American Culture,*Volume 26, Number 3September 2003,pp.361–370.

2 Georges Bensoussan, Paul Dietschy, Caroline François, Hubert Strouk (coord.), *Sport, corps et sociétés de Masse. Le project d'un homme nouveau,* Colloque „Sport, corps, régimes autoritaires et totalitaires", Paris, Armand Colin, 2012.

Studierea acestui fenomen în cadrul istoriografiei din România reprezintă un domeniu de nișă. Se poate considera că acest subiect istoriografic a fost foarte puțin valorificat de către istoricii din România. În ceea ce privește lucrările apărute în România amintim lucrările de doctorat ale lui Marius Marinău[3] și ale Anitei-Diana Sterea[4]. Acestea par a fi cele mai cuprinzătoare analize a raportului dintre sport și politică în România comunistă, restul fiind lucrări care au un caracter de popularizare[5]. După cum se poate observa cercetarea dintr-o perspectivă istorică a raportului care a existat între sport și sfera politică în timpul regimului comunist din România se află abia la începuturi. Din cele relatate mai sus putem observa faptul că istoriografia românească dedicată acestui subiect a reușit să traseze doar anumite limite generale și, de multe ori, neclar stabilite.

În ceea ce privește demersul pe care îl întreprindem vom încerca să observăm evoluția discursului din publicația de partid (ziarul „Scânteia") în ceea ce privește cele mai mari succese ale sportivilor români la nivel internațional pe timpul regimului Nicolae Ceaușescu. În cadrul analizei noastre ne vom propune să facem analiza discursului și a termenilor utilizați în presa scrisă pornind de la trei studii de caz: Nadia Comăneci la Jocurile Olimpice de vară de la Montréal (1976) și Moscova (1980), Ivan Pațaichin și interviurile acordate de către el în cadrul ediției Jocurilor Olimpice de vară de la Los-Angeles (1984) și campania clubului sportiv „Steaua" în cadrul Cupei Campionilor Europeni (sezonul 1985–1986). Analiza noastră își propune identificarea celor mai frecvenți termeni utilizați, identificarea unei evoluții a discursului propagandistic din paginile ziarului „Scânteia" pe segmentul de timp analizat pornind de la studiile de caz propuse.

---

3 Drd.Marius Marinău, *Sport și politică în „Epoca Nicolae Ceaușescu",* Teză de doctorat, Oradea,2011. Rezumatul acestei teze de doctorat poate fi găsit online pe adresa http://arhiva-www.uoradea.ro/attachment/791672704232e82e41d0a31a6bc16159/6f7f23b175c6adcb2200457d704fee5c/Marinau_Marius_Alin_rezumat_teza_doctorat.pdf, accesat la 13 aprilie 2014.

4 Sterea M. Anita-Diana, *Dezvoltarea Mişcării Olimpice Româneşti în perioada comunistă,* Teză de doctorat,Bucureşti, Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Istorie iunie 2012. Rezumatul tezei poate fi consultat online pe adresa http://www.unibuc.ro/studies/Doctorate2013Februarie/STEREA%20ANITA%20DIANA%20-%20Dezvoltarea%20miscarii%20olimpice%20romanesti%20in%20perioada%20comunista/rezumat%20tez%C4%83-%20dezvoltarea%20miscarii%20olimpice%20romanesti%20in%20perioada%20comunista.pdf, accesat la 11 aprilie 2014.

5 Din acestă rubrică menționăm următoarele lucrări Emanuel Fântâneau,*Volei:mică enciclopedie,* București, Editura Sport-Turism,1981; Mihai Ionescu, Mircea Tudoran, *Fotbal de la A la Z. Fotbalul Românesc de-a lungul anilor,* București,Editura Sport-Turism,1984; Ion Ionescu,Cornel Dinu,*Fotbal.Tactica Astăzi,*București, Editura Sport-Turism,1977; Grigore Ilisei, *Într-o cabină de transmisie,* București,Editura Stadion,1972; Horia Alexandrescu,*Olimpiada Californiană,*București, Editura Sport-Turism,1985; Ioan Chirilă, *Zile și nopți pe stadion,* București, Editura Sport-Turism,1986; Ioan Chirilă, *Șepcile Roșii (1919–1969),* București,Editura Consiliului Național Pentru Educație Fizică și Sport,1969; Ioan Chirilă, *World cup 1966,* București, Editura uniunii de cultură fizică și sport,1966.

Sportul în general, a fost un domeniu în care România a excelat în perioada lui Nicolae Ceaușescu. La edițiile jocurilor olimpice de vară din 1968, 1972, 1976, 1980, 1984 şi 1988 România reușea de fiecare data să se claseze în top 10 națiuni.[6] Potrivit unor specialişti care au acordat atenție cercetării acestui subiect rezultatele bune obținute de sportivii români la diverse competiții importante erau utilizate în scopuri de propaganda ce vizau demonstrarea eficienței "sistemului românesc de educație fizică sub conducerea P.C.R.".[7] Pentru cele două decenii și jumătate în care Nicolae Ceaușescu s-a aflat în fruntea Partidului Comunist din România se poate discuta despre o creştere considerabilă a scrierilor pe marginea sportului. Marius Marinău consideră că pentru această perioadă se poate vorbi despre o producție istoriografică „de proporții" în materia lucrărilor din domeniul sportului[8]. În susținerea propriei afirmații, acesta aduce la cunoștință informația potrivit căreia, în ceea ce privește perioada 1965–1989, inventarul Bibliotecii Naționale a României conține un număr de aproximativ 800 lucrări destinate diferitor tematici sportive[9]. În acest sens, trebuie amintit faptul că în perioada menționată apare o serie de lucrări ce își propuneau popularizarea diferitelor genuri de sport în rândul populației[10]. Scopul acestor scrieri era atât acela de a populariza un anumit gen de sport (fotbal, volei, judo, gimnastică etc.) cât și a celor mai cunoscuți sportivi, considerați de către regim drept mesageri ai politicului, și a regulilor pe baza căruia se desfășura un anumit gen de sport. O gamă largă de lucrări este cea care este dedicată reconstituirii istoricului diferitor mişcări sportive[11]. Pe lângă lucrările de popularizare un loc aparte îl au și scrierile cu caracter propagandistic. În acest sens, se cuvine amintit faptul că din primii ani ai regimului lui Nicolae Ceaușescu apar pe piață o serie de instrucțiuni cu privire la modul cum trebuiau organizate demonstrațiile sportive de

---

6 Marinău Marius, *„Sportul Mijloc de Propagandă politică pe plan extern în Epoca Ceaușescu"*, articol disponibil online pe adresa http://www.fefsoradea.ro/Fascicula_Educatie_Fizica_si_Sport/2012/5.FEFS_2012_Marinau.pdf, accesat la 3 ianuarie 2014. De remarcat este faptul că la ediția Jocurilor Olimpice de vară din 1984 de la Los Angeles România ocupând locul doi pe națiuni după reprezentativa Statelor Unite ale Americii. În alcătuirea acestui top se iau în considerare cel mai mare număr de medalii per echipă, cel mai mare număr de medalii de aur, argint și bronz.

7 *Ibidem*,p.34.

8 Marius Marinău, *Sport și politică în „Epoca Nicolae Ceaușescu"*, Teză de Doctorat, Universitatea din Oradea, Facultatea de Istorie, Geografie și Relații Internaționale, Oradea, 2011, p.12.

9 *Ibidem.*

10 Pentru mai multe detalii în acest sens pot fi consultate lucrări precum: Emanuel Fântâneanu, *Volei: mică enciclopedie,* București, Editura Sport-Turism,1981; Mihai Ionescu, Mircea Tudoran, *Fotbal de la A la Z. Fotbalul Românesc de-a lungul anilor,* București, Editura Sport-Turism,1984; Ion Ionescu, Cornel Dinu, *Fotbal. Tactica Astăzi,* Bucureşti, Editura Sport-Turism,1977 etc.

11 În acest sens reprezentative sunt contribuțiile lui Ioan Chirilă, *Şepcile Roşii(1919–1969),* Bucureşti, Editura Consiliului Național Pentru Educație Fizică și Sport,1969; Ioan Chirilă*, Glasul Roților de Tren,* București, Editura Consiliului Național pentru Educație Fizică și Sport,1968 (republicată în 2000).

masă[12], în legătură cu organizarea și practicarea gimnasticii de înviorare[13], lucrări menite să încurajeze mișcarea fizică în rândul tineretului[14], dar și a vârstnicilor[15], acestea dar și multe alte lucrări pot fi considerate drept un produs al politicii de impulsionare a mișcării sportive de masă și al politicii de creare a unei bunăstări fizice a populației.

Din cele relatate mai sus se poate constata existența unei largi bibliografii pe marginea acestui subiect. Din istoriografia problematicii putem observa existența unor preocupări de a face mișcarea fizică și sportul de performanță mult mai cunoscute la nivelul societății. Mai mult de atât, se poate constata existența unor preocupări de restituire a istoricului diferitor grupări sportive. Un număr mare de lucrări cu privire la activități de înviorare și întreținere a sănătății demonstrează existența unor interese și a unor politici pentru sănătate destul de sistematizate.

În ceea ce privește analiza discursului din ziarul „Scânteia" trebuie luate în calcul câteva aspecte foarte importante. În primul rând, ziarul „Scânteia" este un ziar de partid ceea ce înseamnă că limbajul utilizat este unul „oficial" adică este un limbaj impus ca o singură formă legitimă de discurs[16]. Pornind de la afirmația aceluiași Pierre Bourdieu că limbajul oficial este produs de către autori ce au autoritatea de a scrie iar în cazul nostru aceștia fiind singurii care aveau autoritatea de a scrie[17] se poate considera că discursul din ziarul „Scânteia" reprezintă singura formă de discurs acceptată. Altfel spus, în perioada analizată se poate vorbi despre existența unui „câmp unic"[18] ca și spațiu de concurență pentru putere unde purtătorul de cuvânt nu își asumă doar cuvântul grupului ci și forța acestuia[19]. Altfel spus, grupul poate fi considerat Partidul Comunist din România iar purtătorul de cuvânt al acestuia oficiosul „Scânteia". Un regim totalitar precum cel comunist este unul care, potrivit opiniei lui Călin Morar-Vulcu, furnizează cititorului o anumită grilă de lectură[20]. Pornind de

---

12 Emil Jucu, Nicolae Crutescu, *Demonstrații sportive de masă,* București, Editura Uniunii de Cultură Fizică și Sport, București, 1967.

13 Gineta Stoenescu, *Gimnastica de înviorare în cămine și internate,* București, Editura Uniunii de Cultură Fizică și Sport, 1967.

14 ***, *Creșterea normală și dezvoltarea armonioasă a corpului,* București, Consiliul Național pentru Educație Fizică și Sport, 1968.

15 Adrian ionescu, *Cultura Fizică pentru vârstnici,* București, Consiliul Național pentru Educație Fizică și Sport, 1968.

16 Pentru mai multe detalii a se vedea lucrarea lui Pierre Bourdieu, *Limbaj și putere simbolică,* Studiu introductiv John B. Thompson, traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu, traducere din limba engleză de Laura Albulescu, București, Editura ART, 2012, p.62.

17 *Ibidem.*

18 În acest sens a se vedea teoriile cu primvire la „câmpul politic" ale lui Pierre Bourdieu, *op.cit.,* p. 206 și următoarele.

19 Pierre Bourdieu, *op.cit.,* p. 206.

20 Călin Morar-Vulcu, *Republica își făurește oamenii. Construirea identităților politice în discursul oficial în România, 1948–1965,* Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2007, p.31.

la formele de discurs legitimator și coercitiv[21] și de la faptul că regimurile politice recepte apelau la fixarea sensului unor termeni se poate vorbi despre existența unei relații de putere ce impune un discurs pe verticală (de sus în jos) cât și pe orizontală (din spațiul urban spre cel rural)[22][23]. Pornind de la aceste constatări dar și de la cele că în cazul regimului comunist a existat o succesiune de etape în care forma „tare" a discursului a fost înlocuită cu cea „slabă" sau „moale"[24] putem considera că, în cazul comunismului românesc, prima etapă, cea represivă, se suprapune peste ceea ce a reprezentat „Fenomenul Pitești", „Canalul Dunăre- Marea Neagră", „reeducarea" de la Aiud și eliminarea elitelor politice în penitenciarul de la Sighet iar cea de-a doua etapă, cea a discursului moale, suprapunându-se cu ceea ce este perioada „cultului personalității" lui Nicolae Ceaușescu.

Pornind de la cele expuse mai sus și de la contextul în care Nicolae Ceaușescu urmărea să impună în România un comunism național[25] victoria[26] Nadiei Comăneci în cadrul competiției pe echipe este văzut drept o sursă de „Mândrie patriotică pentru succesele gimnastelor noastre"[27]. Victoria Nadiei și titlul de campioană olimpică absolută obținut este comentat pe un ton moderat. În susținerea acestei afirmații pot fi aduse afirmațiile din „Scânteia" unde se spune că „Aseară în sala «Forum» din Montréal, Nadia Comăneci a obținut un răsunător succes, obținând medalia de aur și titlul de campioană olimpică absolută. Nadia a confirmat evoluția frumoasă de la concursul pe echipe, obținând notele maxime la bârnă și paralele inegale.[28] Nadia a învins datorită nivelului tehnic superior,

21 Pentru mai multe detalii cu privire la formele de discurs a se vedea lucrarea lui Călin Morar-Vulcu, *op.cit.,* p.31 și următoarele.

22 Călin Morar-Vulcu, *op.cit.,* p.34.

23 Tomoiagă Ioan, *Propaganda comunistă în fosta regiune Cluj (1950–1968),* Teză de doctorat (nepublicată), Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de istorie și Filosofie, Catedra de Istorie Contemporană și Relații Internaționale, Cluj-Napoca, 2011, *Apud* Denis McQuail, *Comunicarea,* traducere de Daniele Rusu, Prefață de Ioan Drăgan, postfață Iulian Popescu, Iași, Institutul European, 1999, p.200 Autorul consideră că procesul comunicațional de masă este aproape exclusiv vertical, descendent, dinspre lider spre mulțime.

24 Călin Morar-Vulcu, *op.cit.,* p.32. Autorul menționează faptul că prima formă de discurs implică represiune și coerciție (deci poate fi identificată cu acțiunile represive întreprinse de către Securitate în anii 1945–1964) iar cea de-a doua nu implică acțiuni de acest gen (este vorba despre discursul scris, nerepresiv, specific ultimei perioade a comunismului românesc).

25 Pentru mai multe detalii a se vedea lucrarea lui Vladimir Tismănesnu, *Stalinism pentru Eternitate. O istorie politică a comunismului românesc,* București, Humanitas, 2014 (București, Polirom, 2005).

26 Pentru concursul pe echipe de la olimpiada de la Montréal din 1976 are în vedere nota maximă obținută de către Nadia.

27 Acesta este titlul din ziarul *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. XLV, nr.10.549, miercuri, 21 iulie 1976, p.3.

28 Eroare de redactare dar și de concept . Titlul de campionă olimpică nu se retrage. Exemplu „fosta campioană olimpică Ludmila Turișceva și actuala campioană mondială și Nelli Kim"

varietății și dificultății exercițiilor prestate."[29] Tonul moderat din ziar avea să fie înlocuit, în numărul din daa de 20 august a aceluiași an, cu un discurs care se dorea a fi unul motivațional, patriotic și legitimator în sensul demonstrării eficienței sitemului socialist[30]. În cadrul discursului lui Nicolae Ceaușescu, publicat pe prima pagină a numărului din 20 august 1976, este evident faptul că această victorie reprezintă o sursă de mândrie. potrivit concepției lui Nicolae Ceaușescu. În paginile ziarului se menționează faptul că Nadia Comîneci „ a știut să demonstreze în mod minunat măiestria gimnasticii românești, faptul că un tânăr liber [...] un tineret care trăiește într-o țară socialistă pot să aspire la cele mai înalte succese în sport, ca și în celelalte domenii de activitate"[31]. Ceaușescu atribuie calitățile Nadiei întregului tineret din România spunând că Nadia Comăneci [...] a demonstrat [...] încredere în forțele proprii, tenacitate, dîrzenie, ceea ce caracterizează atât gimnastele noastre cât și întregul nostru tineret"[32]. Din aceste rânduri poate fi sustrasă mândria cu care Nicolae Ceaușescu se raportează la această reușită a Nadiei Comăneci. Această victorie îi oferă prilejul lui Nicolae Ceaușescu să afirme că „Era noastră socialistă deschide tineretului patriei minunate perspective de bunăstare, de fericire, de atingere a celor mai înalte culmi pe toate domeniile"[33]. Victoria Nadiei poate fi considerată ca fiind pentru Ceaușescu nu doar o victorie sportivă ci și una politică și chiar o sursă de legitimare și drept o încercare de consolidare a propriei puteri. În continuarea ideilor sale Ceaușesu afirmă că „trebuie intensificată activitatea cluburilor pentru a transforma sportul într-o mișcare de masă. Foarmarea omului nou se bazează pe muncă [...] iată de ce, preocupându-ne de dezvoltarea sportului, de activitatea culturală, educativă, va trebuie să pornim la participarea activă la munca productivă a fiecăruia în domeniul său de activitate, de la îmbinarea muncii cu sportul, cu educația, astfel ca fiecare să fie participant activ la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, la ridicarea bunăstării și fericirii întregii noastre națiuni socialiste"[34]. Sportul, potrivit acestui pasaj, trebuie văzut ca o parte integrantă a unei politici, sau mai bine spus a unei încercări, de construie a unei societăți noi. Altfel spus, sportul de masă, dar și cel de performanță care, pus sub seama unor politic de stat este un efect ale educației sportive de masă, se dorește a fi o metodă pentru a construi o societate bazată pe ideea de „welfare".

---

29 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. XLV, nr.10.549, joi, 22 iulie 1976, p.1.

30 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. XLV, nr.10.575, joi, 20 august 1976,p.1.

31 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. XLV, nr.10.575, joi, 20 august 1976, p.1.

32 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. XLV, nr.10.575, joi, 20 august 1976, p.1.

33 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. XLV, nr.10.575, joi, 20 august 1976, p.1.

34 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. XLV, nr.10.575, joi, 20 august 1976, p.2.

Dacă în 1976 asistăm la un discurs ce dorește să demonstreze eficiența politicilor comuniste, în 1984, în contextul unui tot mai pronunțat cult al personalității lui Nicolae Ceaușescu asistăm la un discurs de presă care îl elogiază pe acesta. Această afirmație este validată de discursurile sportivilor în paginile ziarului dedicate participării sportivilor români la Jocurile Olimpice de Vară de la Los Angeles din vara anului 1984. În această ordine de idei se înscrie afirmația Maricicăi Puică: „[…] Mulțumesc Partidului Comunist Român, personal tovarășului Nicolae Ceaușescu, tovarășei Elena Ceaușescu, pentru atenția multilaterală acordată nouă, sportivilor olimpici”[35]. Asistăm, în acest caz, la un tip de discurs cu totul diferit față de cele precedente în sensul că acum este elogiat cuplul Ceaușescu. Pe lângă elogierea lui Nicolae Ceaușescu și a soției sale, sportivii atribuie un rol primordial Partidului Comunist Român în victoriile lor. Aici merită menționată afirmația Ecaterinei Szabo care mulțumește partidului pentru „condițiile care mi s-au creat de mică, cu tot respectul mulțumesc iubitului nostru conducător, tovarășul Nicolae Ceaușescu, și-mi iau un angajament solemn să muncesc fără preget pentru a cuceri alte trofee, spre gloria sportivă a țării mele minunate, România Socialistă”[36]. În acest caz se poate vorbi despre un discurs patriotic și motivațional. Și în cazul Ecaterinei Szabo este vorba despre elogierea lui Nicolae Ceaușescu. Tot în aceiași ordine de idei, Anișoara Cușnir-Stanciu afirmă că talentul ei „a găsit cele mai largi posibilități de afirmare datorită minunatelor condiții de pregătire și viață care mi-au fost create în toți acești ani de muncă pentru pentru victoria olimpică. […] Dedic victoria olimpică gloriosului jubileu de la 23 august și Congresului al XIII-lea al partidului”[37]. În cazul Anișoarei Cușnir-Stanciu asistăm la un discurs un pic diferit față de celelalte în sensul că aici sportiva dedică victoria Partidului Comunist Român.

În ceea ce privește viziunea partidului asupra participării sportivilor la Jocurile Olimpice de la Los Angeles, Nicolae Ceaușescu consideră că sportivii sunt mesageri politici. Acest lucru se poate observa cel mai bine din următoarea afirmație: „Noi vedem în participarea la competițiile internaționale un mijloc important de dezvoltare a prieteniei și colaborării tineretului cu tineretul din alte țări, de adâncire a cunoașterii și înțelegerii reciproce între popoare. De aceea, trebuie să facem totul pentru ca activitatea sportivă ce o desfășurăm pe plan mondial să reflecte nemijlocit politica de pace, înțelegere și colaborare a partidului și statului nostru, eforturile României socialiste de a contribui la instaurearea unor relații noi și a unei ordini noi în viața internațională, la făurirea unei lumi mai bune și mai drepte”[38]. În aceiași ordine se înscrie și discursul lui Ivan Pațaichin care spune că el, la fel ca și colegii săi

---

35 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român,* An. XLV, nr.13.055, marți, 14 august 1984, p.5.

36 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român,* An. XLV, nr.13.055, marți, 14 august 1984, p.5.

37 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român,* An. XLV, nr.13.055, marți, 14 august 1984, p.5.

38 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român,* An. XLV, nr.13.055, marți, 14 august 1984, p.5.

nu au fost doar simpli sportivi „ci și mesagerii politicii de pace, prietenie înte tineri și colaborare între popoare, politica României socialiste, a președintelui țării, iubit și stimat, tovarășul Nicolae Ceaușescu. […] Am raportat conducerii partidului nostru, tovarășului Nicolae Ceaușescu despre marile succese ale delegației României la Jocurile Olimpice ”[39]. Același tip de discurs avea să fie perpetuat și peste doi ani când Clubul Steaua avea să câștige Cupa Campionilor Europeni[40]. Cu ocazia victoriei Stelei în prestigioasa competiție europeană, Nicolae Ceaușescu își exprimă opinia potrivit căreia sportul, de masă sau de performanță, „constituie o latură a dezvoltării fizice și morale a cetățenilor patriei noastre socialiste, constructori conștienți ai noii orânduiri sociale” și „trebuie să rămână o preocupare de seamă a tineretului, a poporului nostru, ca o parte a întregii activități de construcție socialistă, de făurire a unei lumi în care omul e pe deplin stăpân pe destinele sale și își făurește în mod conștient propriul său viitor liber și independent”[41]. De asemenea, Ceaușescu atribuie această victorie partidului care acordă sportului românesc „un uriaș sprijin”[42].

Pornind de la afirmațiile potrivit cărora, în cazul analizei noastre, asistăm la un limbaj impus trebuie menționat faptul că a fost impus un limbaj ce viza elogierea liderului Partidului Comunist Român, a sportivilor români, a sistemului educațional socialist din România. Dacă în prima parte a regimului lui Nicolae ceaușescu asistăm mai mult la evidențierea performanței sportiviloor, în cea de-a doua parte asistăm la proliferarea unui discurs din care reiese o elogiere tot mai pregnantă a partidului și a cuplului Ceaușescu. În textele apărute pe seama victoriilor sportivilor români la Jocurile Olimpice de la Los Angeles și a clubului Steaua în finala Cupei Campionilor Europeni din anul 1986 Partidului Comunist Român și liderului acestuia le sunt atribuite principalul merit în obținerea succeselor sportive menționate. Toate aceste discursuri trebuie plasate în contextul apariției și dezvoltării pe parcursul anilor 1970 și 1980 a cultului personalității lui Nicolae Ceaușescu. Acest fapt explică natura acestor discursuri cenzurate din presă ale sportivilor români. Textele analizate demonstrează un vădit interes din partea statului față de spor ca fenomen de masă dar și de performanță pe de o parte și de a utiliza, pentru îndeplinirea scopurilor politice ale partidului, rezultatele sportivilor drept instrument ideologic și propagandistic. Scopul acestui tip de discurs era demonstrarea eficienței sistemului socialist din România.

---

39 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român,* An. XLV, nr.13.055, marți, 14 august 1984, p.5.

40 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român,* An. LV, nr.13.595, vineri, 9 mai 1986

41 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. LV, nr.13.598, marți, 13 mai 1986, p.1.

42 *Scântaia. Organ al Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, An. LV, nr.13.598, marți, 13 mai 1986, p.1.

Urbanizare și sistematizare urbană în România Comunistă

Drd. Cristian CULICIU

Abstract

The phenomenon of urban development and city systematization in Romania was the most present (after planned economy and forced industrialization) in everyday life, not only in large towns, but even in the rural area. Basically, it meant, initially, building new housing for workers. But this social program became, after the '60s, an attempt to rebuild cities after a model that allowed a better supervision of the population.

Partially or totally, Romanian cities were reconstructed by demolishing the old neighbourhoods, composed mostly by old houses, built by the owners or their parents. The process had its advantages and disadvantages. The main advantage was that every family had the chance to gain a home, depending on how many children they had. The disadvantages referred to the fact that neighbourhoods got crowded, the quality of the constructions wasn't always good and top of that all, in the '80s, people who lived in such neighbourhoods became the ”victims” of the process of paying Romania's external debt. All in all, the process of rebuilding Romanian cities left over 4 million apartments, built between 1948 and 1989, and also many institutional buildings, schools, hospitals, all that people needed in their neighbourhoods.

Keywords: New urban living, living colectivisation, cvartal, apartment buildings, urban development

Fenomenul urbanizării și a sistematizării urbane în România comunistă este o realitate ce a afectat milioane de cetățeni, toți martori ai transformării localităților în care trăiau, pe fondul atât al industrializării forțate, cât și al creșterii artificiale a masei demografice.

Subiectul este de mare importanță pentru istoria recentă a țării noastre, cu precădere prin generalitatea sa, dar și prin consecințele sale – sociale, demografice, psihologice, comportamentale, urbanistice, arhitecturale – care se resimt și astăzi.

Programul, la început argumentat de necesitatea remedierii cicatricilor de după război, s-a transformat, din nevoia de a asigura locuințe pentru muncitorii din centrele urbane, într-unul de masă, în care zeci de mii de persoane au fost repartizate în locuințe construite de stat, după model sovietic. Ideea generală care a stat în spatele procesului de reconstruire a orașelor, respectiv de creștere a densității populației, prin extinderea pe verticală, a reprezentat-o *nevoia* regimului de a-și lăsa amprenta pentru un timp nedefinit, dar cât mai îndelungat posibil. Al doilea motiv, niciodată declarat, a constat în asigurarea controlului cât mai strict asupra populației, prin masarea sa în areale cât mai mici. Astfel, *omul nou* se vedea controlat de puterea comunistă nu doar la locul de muncă, ci și în intimitatea locuinței sale.

Marile orașe ale țării se dezvoltaseră pe principiul *orașului-grădină*, cu cartiere întinse de case și relativ puține clădiri cu regim mediu sau mare de înălțime. Orașele interbelice erau structurate într-un centru prosper, cu clădiri administrative, comerciale și rezidențiale

deosebite, unele înalte, în jurul cărora gravitau cartierele de case. Zonele mărginașe, unele industriale, altele de locuințe, se bucurau rareori de confortul unui centru urban modern, fiind lipsite de străzi asfaltate, canalizare, transport în comun etc. Locuințele în sine erau, deseori, într-o stare jalnică.

După acapararea întregii puteri de către Partidul Comunist Român/Partidul Muncitoresc Român și proclamarea republicii, urbanizarea a devenit un subiect foarte des invocat în propaganda oficială, în istoriografia recentă căpătând numele *ideologia restructurării urbane*. Modul în care regimul comunist a înțeles să remodeleze orașele României trebuie tratat din perspectiva *centralizării* societății. Din moment ce colectivizarea și-a manifestat agresivitatea în felul în care românii au învățat să muncească, ea urma să fie transpusă și în modul de locuire. *Colectivizarea locuirii* se află, deci, la baza acestei ideologii.[1]

Ideologia comunistă introduce dihotomia individualism-colectivism, transpusă în modul de a locui, sub forma *locuire individuală-locuire colectivă*. Deși conducerea comunistă a păstrat condițiile de locuire în locuințe individuale (case), noile investiții urmau să se concentreze asupra locuirii *în bloc*. Această trecere reprezintă, în același timp, un model al bunei conviețuiri între *proletari*, respectiv între *proletari* și țărănime. Pe acest considerent, nu trebuie să uităm nicio clipă că procesul urbanizării României în deceniile comuniste a fost un rezultat al „restructurării ideologice” a populației, dar și a politicii de industrializare forțată.[2]

Originile ideologice sau practice ale noului urbanism nu trebuiesc căutate doar în spațiul totalitar/sovietic. Acolo vom afla doar modelele de *aplicare* a lor. Practic, conceptul de locuire colectivă, în mari ansambluri de locuințe, este de origine occidentală. Este suficient să ne referim la curentul arhitectural al Bauhaus-ului[3], la conceptele de dezvoltare a fondului locativ ale lui Le Corbusier[4] sau la aspectul orașelor nord-americane.[5] În general, pentru

---

1 Oliver Velescu, „Ideologia restructurării urbane 1944–1972”, în *Arhivele totalitarismului*, an V, nr. 17, p. 64.

2 Sorin D. Ivănescu, „Influența ideologiei asupra mediului urban în timpul *democrației populare*”, în *Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol”*, vol. XLI, 2004, Editura Academiei Române, Iași, p. 361.

3 În limba germană *Bauhaus* înseamnă *a construi o casă*. Stilul arhitectural modern și simplist propagat de curentul Bauhaus (fondat de arhitectul german Walter Gropius) a fost aplicat de-a lungul secolului al XX-lea în întreaga lume, în țările comuniste găsindu-și expresia în toate construcțiile civile. În esență, ele s-au caracterizat prin liniile simple și reducerea numărului decorațiilor la minim. Vezi: Magdalena Droste, *Bauhaus 1919–1933*, Benedikt Taschen, Berlin, 1990, passim. În Bauhaus aflăm originea locuințelor standardizate, dar și a celor construite pe sistemul panourilor prefabricate–realizate în fabrică și doar montate pe șantier–sistem intens utilizat în România după anul 1974. Acest concept va introduce ceea ce în arhitectură este cunoscut drept *estetica industrială*. Marcel Melicson, *Arhitectura modernă. Oameni, idei, curente și tendințe*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, pp. 176–187.

4 Arhitect elvețian, naturalizat francez, promotor al unui stil arhitectural minimalist și modern, adaptat nevoilor stricte ale omului. Studiile și conceptele sale vizau atât unitatea de locuit, cât și

statele occidentale industrializate, problema locuinței începe din ce în ce mai mult să fie rezolvată *pe verticală*.[6] Locuința sau, mai bine zis, locuirea colectivă a devenit, întâi pentru teoreticienii socialismului, iar apoi pentru regimurile politice est-europene, un *instrument* de menținere și control a *omului nou*.[7]

Ideologic, procesul sistematizării urbane comuniste a reprezentat continuarea distrugerii vadului cultural existent, respectiv păstrarea doar a acelor elemente culturale (și arhitecturale/urbane) conforme cu principiile socialismului. Arhitectura locuinței se completa arhitecturii industriale, reflectând *frumusețea muncii în socialism*, iar principiul fundamental al construirii și repartizării locuințelor urma să fie apropierea de locul de muncă.[8] În opoziție cu aceasta, propaganda comunistă genera adevărate modele ale criticii orașului specific *vechiului regim*. El era insalubru, mobilat cu cocioabe, cu zone rău famate, în care populația trăia în afara civilizației, îngrămădită în clădiri prost construite (urbanismul capitalist este *crud și neomenesc*). Astfel, orașul socialist i se contrapune, propaganda având și grija prezentării superiorității acestuia. Este expresia luptei dintre vechi și nou, acesta nou fiind rezultatul dirijismului politic. Stalinismul în urbanism a însemnat distrugerea pe cât posibil a vechilor mărturii ale trecutului.[9] Trendul se înscrie, de asemenea, în procesul creării *artei totalitare*. *Revoluția nu poate ocoli arta*, afirma Goebbels, iar aceasta, conform lui Filonov, trebuie organizată *precum industria grea și Armata Roșie*[10], pentru că locuirea nu ține doar de sfera socială, ci și de cea artistică și culturală. Astfel, elementelor moderniste ale vremii li se adaugă accente brutaliste, violență și dorința grandorii; megalomania își dă mâna simplității. Stilul său se adresează posterității, iar limbajul li se adresează contemporanilor cu rolul de a intimida. Arta și arhitectura totalitare sunt

---

amenajarea zonelor rezidențiale, identificând, pentru orașele mari, soluția *dezvoltării verticale*, cu mari ansambluri de locuințe colective înalte. Vezi: Ascanio Damian, *Le Corbusier*, Editura Meridiane, București, 1969, passim.

[5] Vorbim de aplicarea principiilor Art-Deco în arhitectură. Ele combină stilul Bauhaus cu elemente ale artei antice, dar în arhitectură păstrează elementele moderniste ale liniilor și unghiurilor drepte, frânte. Vezi: http://www.art-deco-style.com/art-deco-architecture.html, accesat în 01.03.2015.

[6] Încă din interbelic se discuta, ca perspectivă pentru anul 2000, de *industrializarea locuirii*, văzută mai cu seamă în locuirea colectivă. Studiile vizau clădiri dispuse în diverse forme și aranjamente, cu cât mai multe nivele. Vezi: Dr. arh. Radu R. Patrulius, *Locuința în timp și spațiu*, Editura Tehnică, București, 1975, pp. 173–180.

[7] Sorin Vasilescu, „Arhitectura totalitară I", în *Arhivele totalitarismului*, anul III, 1995, nr. 3, pp. 69–72.

[8] Printr-o Hotărâre a Comitetului Executiv Central al PCUS și a Consiliului Comisarilor Poporului din RSFSR, intitulată *Despre amenajarea centrelor populare*, se stabilea împărțirea orașelor în zone funcționale, respectiv rezidențiale/industriale, cu spații de protecție între ele. În final se dorea coordonarea intereselor și nevoilor locuitorilor cu cele ale industriei. Vezi: Oliver Velescu, *op. cit.*, pp. 68–70.

[9] *Ibidem*, pp. 70–73.

[10] Sorin Vasilescu, *op. cit.*, p. 72.

monolitice, lipsite de inventivitate.[11] În general, toate acestea formau *realismul socialist*. Astăzi, pentru că se acordă o atenție sporită moștenirilor arhitecturale comuniste, ele sunt incluse în curentul *modernismului socialist*[12].

Urbanizarea se va realiza pe două căi: odată, prin migrarea unei părți a populației rurale către orașe, ca efect al procesului de industrializare, iar apoi prin formarea, mai târziu, a unei populații urbane noi, de la zero. Trecerea de la locuința individuală la locuirea colectivă poartă denumirea de *habitat de tranzit*, aceasta privind acomodarea cu caracteristicile locuirii în colectiv. Factorii fizici și psihologici ai trecerii de la un tip de locuire la celălalt vor putea fi atenuați doar prin facilitățile pe care locatarul de la bloc le va fi găsit în plus sau mai lesne, decât cele avute la casă. Un factor psihologic, pe lângă confruntarea cu imperativul acomodării, ține de impactul vizual al noilor clădiri de locuit.

Fenomenul urbanizării și al sistematizării urbane în România postbelică s-a desfășurat având la bază o serie de reglementări legale, dar și hotărâri de partid, respectiv directive venite „de sus", de la șefii de partid și de stat.

Cauzal, întreg procesul a fost declanșat dintr-o necesitate, criza de locuințe existentă după 6 martie 1945 fiind dublată de cererea datorată procesului de industrializare forțată. Cum edificarea de clădiri noi de locuit devenea imperativă, țara noastră făcea trecerea la procesul *urbanizării planificate*[13]. Noile blocuri muncitorești trebuiau să fie în opoziție cu *cosmopolitismul* locuinței burgheze[14]. Ele se vor caracteriza prin *industrializare* și *standardizare*, *singura capabilă să satisfacă (…) volumul uriaș impus de dezvoltarea urbană contemporană* fiind *locuința de masă*[15]. Primul proiect de cartier muncitoresc a fost pus în aplicare în orașul Hunedoara, în anul 1948. Au urmat principalele centre miniere și

---

11 *Ibidem*, pp. 73–74.

12 Curentul mai poartă numele de *modernism stalinist* sau *arhitectură brutalistă*. Vezi: www.socialistmodernism.com; Sorin Vasilescu, „Arhitectura totalitară II", în *Arhivele totalitarismului*, anul III, 1995, nr. 4, pp. 48–52.

13 În literatura de specialitate mai este folosită denumirea de *urbanism științific*, ca mod de dezvoltare controlată a orașelor, adoptat în mai multe state, precum și în SUA. Vezi: Alexandru Budișteanu, „Aspecte și probleme urbanistice privite prin prisma experienței internaționale", în *Arhitectura*, anul XV, 1967, nr. 4(107), p. 6; Mauriciu Silianu, „Cercetarea științifică în urbanism", în *loc. cit.*, pp. 20–21.

14 Opoziția dintre modul de construire a locuințelor în statele socialiste comparativ cu cele occidentale, având ca suport diferendul politic și limbajul de lemn, era formulată, un deceniu mai târziu, astfel: *La noi, ca și în celelalte țări ale lagărului socialist, construcția de locuințe se realizează planificat, într-un ritm de continuă creștere, în scopul ridicării nivelului de trai al întregului popor. În țările capitaliste locuința este o ramură a producției capitaliste, scopul urmărit fiind acela al unui beneficiu maxim al celui care face investiția*. Vezi: Șerban I., *Prefață* la *Locuința urbană. Realizări din Capitală 1959–1961*, Editura Tehnică, București, 1962, p. 1.

15 Georgeta Bucheru, „Habitatul urban și mediul ambiant în condițiile civilizației socialiste", în Al. Tănase, Liubomira Miroș (coord.), *Coordonate valorice ale civilizației socialiste*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1976, p. 80.

industriale: Valea Jiului, Reșița, Brașov, Galați, orașele de pe traseul viitorului Canal Dunăre-Marea Neagră, iar în București de etalon vor deveni ansamblurile de locuințe din zonele Rahova, Floreasca, Bucureștii Noi, Giulești, Ferentari ș.a.[16]

Unitatea de bază a *cartierului muncitoresc* este *blocul*[17]. După denumire, ne dăm seama că blocul este expresia colectivismului, cu înțelesul *adunării/îngrămădirii*. În urma etatizării proprietăților particulare, inclusiv locuințe, autoritățile comuniste legiferau primele măsuri privind sistematizarea teritorială. Astfel, în iulie 1948, erau aprobate *Instrucțiunile și normele pentru întocmirea planurilor de sistematizări urbanistice*, elaborate de Comisiunea superioară a planurilor de sistematizare, înfrumusețare și dezvoltare a comunelor (localităților rurale și urbane–n.a.).[18] În general, este vorba despre delimitarea tuturor spațiilor publice, respectiv a zonelor funcționale (locuințe, administrativ, comercial, industrial ș.a.). Dar măsurile legiferate atunci nu au putut fi puse în aplicare din cauza lipsei unor instituții care să facă acest lucru.

În această direcție, pe 14 noiembrie 1952 era publicată Hotărârea CC al PMR privind construcția și reconstrucția orașelor. *Hotărârea* se referă la înființarea Comitetului de stat pentru arhitectură și construcții, ca organ unic diriguitor al procesului urbanizării în România, aflat în subordinea Ministerului construcțiilor și al industriei materialelor de construcții. În sarcinile sale intrau conducerea activității centrelor de proiectare, elaborarea, avizarea și aprobarea proiectelor de construcție și sistematizare urbană, dirijarea activității direcțiilor și serviciilor de arhitectură și sistematizare ale Sfaturilor Populare, cu elaborarea standardelor de lucru ș.a.[19]

În cadrul fiecărui Sfat Popular urma să funcționeze câte un arhitect-șef, conducător al Secției de arhitectură și sistematizare, de asemenea nou-înființată. Totodată, prin aceeași Hotărâre, urma să se înființeze un Institut pentru proiectarea orașelor și construcțiilor publice și de locuit (ISPROR), aflat în subordinea Consiliului de Miniștri.[20] În același timă, era reglementată metodica elaborării planurilor de sistematizare.[21]

---

16 Cf. Grigore Ionescu, *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor,* Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1982, pp. 611–613; Gheorghe Curinschi Vorona, *Istoria arhitecturii în România*, Editura Tehnică, București, 1981, pp. 328–331; *București–ghid*, Editura Meridiane, București, 1962, pp. 47–48.

17 În literatura de specialitate *blocul* este definit ca o clădire *având mai multe apartamente grupate în jurul unor scări comune, pe mai multe etaje, și eventual unele servicii (depozit de biciclete, calorifer, spălătorie, portar etc.) în comun.* Vezi: Chițulescu Traian (coord.), *Manualul arhitectului proiectant*, vol. I, Editura Tehnică, București, 1954, p. 359.

18 *Monitorul oficial*, anul CXVI, nr. 170, 26 iulie 1948, p. 6133.

19 *Hotărârea Comitetului Central al PMR și a Consiliului de Miniștri al RPR cu privire la construcția și reconstrucția orașelor*, pp. 12–16.

20 *Ibidem*, p. 17. Pe lângă acesta, alte instituții înființate prin Hotărârea menționată mai sus erau: Institutul de arhitectură, în cadrul Facultății de Arhitectură a Institutului de construcții din București, Institutul Științific de arhitectură, în cadrul Academiei RPR, Uniunea Arhitecților din RPR. Vezi: *Ibidem*, pp. 17–18. Aceste instituții luau locul altora, funcționale în interbelic, precum

Se creau astfel și instituțiile coordonatoare ale procesului urbanizării planificate a României, apărând premisa afirmației *construcția de locuințe* ca *unul din factorii fundamentali ai dezvoltării sociale.*[22] Toate deciziile privind procesul urbanizării circulau de sus în jos, însă relațiile de subordonare dintre instituții nu aduceau cu sine și rupturi în comunicare, căci acestea, împreună cu beneficiarul mențineau permanent legătura întru respectarea *datelor de temă,* respectiv a regulilor și cerințelor de sistematizare.[23] *Arhitectul progresist* se asemăna oricărui alt proletar, el având, pe lângă rostul său profesional, și sarcina de a efectua *muncă de agitație* politică. În branșa sa, arhitectul era obligat să rămână între granițele *exemplului sovietic* și să-l popularizeze.

Într-o ședință a Biroului Politic al CC al PMR, Gheorghe Gheorghiu-Dej afirma că România avea de ridicat „construcții care să meargă în pas cu avântul construcției economiei naționale, cu construcția industriei, cu electrificarea etc. (…) La baza construcției noilor centre orășenești (…) trebuie să stea studii tehnice științifice, pe baza (…) experienței sovietice socialiste”[24].

Mutarea populației în cartiere de blocuri urma să devină *„forma superioară de cuprindere a procesului de locuire urbană în societatea noastră”*. Urbanismul este socotit specific socialismului, *sarcina calitativă* principală ținând de remodelarea așezărilor. În cadrul Conferinței organizației bucureștene a PMR, Gheorghiu-Dej socotea sistematizarea orașelor în lumina eliminării *urmărilor dezvoltării anarhice din perioada burgheziei.*

Societatea Arhitecților din România și Colegiul Arhitecților Români, toate având, practic, unica sarcină a implementării directivelor de inspirație sovietică. Vezi: Gabriel Catalan, „Despre sovietizarea arhitecturii românești (1947–1955)”, în *Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol”*, vol. XLVII, 2010, Editura Academiei Române, București, pp. 107–108; Carmen Rădulescu, „Uniunea Arhitecților din RPR/RSR”, în *Arhivele totalitarismului*, 2010, nr. 3–4, pp. 232–239. Alte instituții angrenate în procesul reconstrucției urbane erau Institutul de Proiectări Industriale și Institutul de Proiectări în Construcții, Institutul de Proiectare a Construcțiilor, Lucrărilor Edilitare și Urbanism etc. Vezi: Gabriel Catalan, „Despre sovietizarea arhitecturii românești (1947–1955)”, în *Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol”*, vol. XLVII, 2010, Editura Academiei Române, București, p. 117.

21 Planurile de sistematizare se făceau la nivel local, teritorial și regional. Realizarea lor cuprindea trei etape: a. Elaborarea temei de proiectare, b. Lucrările preliminare și c. Elaborarea planului de sistematizare în sine. Vezi: Chițulescu Traian, *op. cit.*, vol. III, pp. 305–310.

22 Georgeta Bucheru, *op. cit.*, p. 81.

23 Dorel Abraham, „Puterea și mediul construit”, în *Arhivele totalitarismului*, anul I, 1993, nr. 1, pp. 48–49.

24 Tudor Pitulac, „Continuum-ul comunism-post comunism. România urbană în secolul al XXI-lea”, în *Sfera politicii*, 2013, nr. 1 (173), p. 127.

Sistematizările priveau regiunile, raioanele și microregiunile, localitățile, respectiv diferitele zone ale localităților (numite sistematizări de detaliu).[25]

Măsurile privind elaborarea, avizarea și aprobarea documentațiilor tehnice pentru investiții de sistematizare vor fi definitivate printr-o Hotărâre a Consiliului de Miniștri din 1965.[26] Astfel, investițiile de stat trebuiau coordonate din punctul de vedere al procesului tehnologic, al funcționalității, dar și al altor aspecte ce privesc organizarea financiar-lucrativă a procesului. Ele aveau la bază studii tehnico-economice, cu rolul de a releva necesarul de locuințe pentru personalul muncitor, astfel încât Comitetul de Stat al Planificării și Comitetul de Stat pentru Construcții, Arhitectură și Sistematizare să determine câte din investițiile de locuințe propuse ar fi *strict necesare*. Toți factorii de producție (de la oportunitatea realizării investiției până la utilajele și materialele folosite) urmau a fi justificați și detaliați prin *proiectul de ansamblu* și *proiectul de execuție*. Prin Hotărâre erau definitivate etapele realizării acestor investiții, fie că vorbim de locuințe, fie că vorbim de alte categorii de construcții. Proiectele-tip (recomandate în cazul locuințelor), *refolosibile*, erau avizate în baza schiței de sistematizare existente, iar planul de investiții era aprobat în conformitate cu proiectul de ansamblu. Finanțarea proiectelor de construcții era stabilită în comun de către Comitetul de Stat al Planificării și Comitetul de Stat pentru Construcții, Arhitectură și Sistematizare, împreună cu Ministerul Finanțelor.

Pe parcursul celei de-a doua jumătăți a deceniului șapte, pozițiile politice au devenit din ce în ce mai favorabile forțării dincolo de limitele propuse inițial a procesului de urbanizare, iar, de la începutul deceniului următor, vorbim de stimularea procesului efectiv de sistematizare a orașelor și localităților rurale. În discursurile sale, Nicolae Ceaușescu abordează deseori subiectul urbanizării și/sau al sistematizării urbane. Șeful statului vorbește despre armonia *îmbinării utilului cu frumosul*, ca urmare a adoptării, *cu talent și pricepere*, a *numeroase soluții remarcabile* în domeniul construcțiilor. Solicită ca folosirea materialelor să se facă cât mai economicos: „*socialismul oferă condiții minunate pentru executarea unor mari complexe industriale și social-culturale (…) dar nesocotirea criteriului economicității lucrărilor executate nu are nimic comun cu socialismul*”[27].

---

[25] Gustav Gusti, „Două decenii de sistematizare complexă și construcție socialistă a teritoriului", în *Arhitectura*, anul XII, 1964, nr. 4(89), pp. 27–31. A se vedea și coeficientul densității populației pentru aceste regiuni ale țării: Vasile Cucu, *Orașele României*, Editura Științifică, București, 1970, p. 72, fig. 4.

[26] *Hotărârea nr. 881 privind elaborarea, avizarea și aprobarea documentațiilor tehnice pentru investiții și sistematizare*, în *Colecție de legi, decrete, hotărâri și dispoziții*, vol. IV, 1 iulie-31 august 1965, Editura Științifică, București, 1965, pp. 186–223. Vezi și: *Hotărârea nr. 2544 privind elaborarea, avizarea și aprobarea proiectelor de sistematizare*, în *Colecție de legi, decrete, hotărâri și alte acte normative*, vol. IV, 1 noiembrie-31 decembrie 1967, Editura Științifică, București, pp. 201–283; *Hotărârea nr. 360 pentru aprobarea normelor de investiții edilitare și social-culturale destinate dezvoltării orașelor*, în *loc. cit.*, vol. II, 1 martie-30 aprilie 1967, pp. 82–95.

[27] Nicolae Ceaușescu, *Cuvântare la Consfătuirea consacrată activității de proiectare în domeniul construcțiilor–27 ianuarie 1967*, Editura Politică, București, 1967, pp. 6–7.

Interesantă este abordarea chestiunii dimensiunilor lucrărilor (a construcțiilor în sine sau a suprafeței construite). După o perioadă (ne referim la primii ani ai economiei planificate) în care supradimensionarea construcțiilor era socotită ca o expresie a superiorității socialismului în fața capitalismului, discursul oficial înclină mai mult către renunțarea la o astfel de idee. Conform lui N. Ceaușescu, „*supradimensionarea nu a fost justificată nici de fluxul tehnologic și nici de condițiile de muncă. Cele mai multe din obiectivele supradimensionate sunt fie rezultatul tendinței spre monumental, fie al nepriceperii și al atitudinii lipsite de răspundere față de avuția întregului popor*”[28]. Nemulțumirea se transpune în indicații, ale căror suporturi sunt imperativul și epitetul: „*Este necesar să punem capăt cu hotărâre acestei stări de lucruri inadmisibile. (…) Trebuie să se renunțe la atitudinea de grandomanie*”[29]. Aceste vorbe sunt grăitoare în a demonstra inconsecvența șefului statului în ce privește abordarea construcțiilor, lucru dovedit prin indicațiile și expectanțele sale din anii ’80. Timpul viitor este lăsat să lucreze în favoarea sa și a paradigmelor unei economii centralizate și ineficiente, vorbitorul având totuși grijă să insereze și sensibila problemă a calității, devenită subit centru de greutate al expunerii: „*Vom dovedi superioritatea socialismului nu prin proporțiile exagerate ale construcțiilor, ci prin producții de înaltă calitate, la nivel tehnic mondial*”[30].

În luna octombrie 1967 era emisă o Hotărâre a Comitetului Central al PCR privind dezvoltarea construcției de locuințe. În expunerea de motive aflăm că, la nivelul acelui an, fondul locativ de stat fusese distribuit către peste 770.000 de familii, iar circa o treime din locuințele existente la acel moment în orașe fuseseră construite începând cu anul 1950; în același timp, ponderea apartamentelor cu trei camere ar fi depășit un sfert din total, iar cea a apartamentelor cu o cameră ar fi scăzut considerabil. O altă pondere era cea a procentajului locuințelor construite de către particulari, din total: de la circa jumătate în deceniul al șaselea, la o șesime în deceniul următor.[31]

În ce privește administrarea fondului locativ, Hotărârea CC ne oferă câțiva indicatori. În vederea unei bune gestiuni, în subordinea organelor locale ale administrației de stat se preconiza înființarea unor *întreprinderi teritoriale pentru locuințe*, respectiv *întreprinderi specializate în construcția de locuințe*, având ca sarcini: proiectarea și construirea imobilelor de locuit, întreținerea fondului de locuințe de stat, acordarea de asistență tehnică celor ce-și ridică locuințe în regie proprie, etc. În fața acestor unități de muncă erau trasate și alte sarcini, mai greu tangibile, precum reducerea permanentă a costurilor de construcție, corelat cu creșterea calității lucrărilor[32], lucru cel puțin dificil, dacă nu imposibil. Tot pentru buna

---

28 *Ibidem*, p. 8.

29 *Ibidem*, pp. 8–9.

30 *Ibidem*, p. 9.

31 *Hotărârea plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 5–6 octombrie 1967, cu privire la dezvoltarea construcției de locuințe, îmbunătățirea administrării și întreținerii fondului locativ și noul regim al chiriilor*, Editura Politică, București, 1967, pp. 7–8.

32 *Ibidem*, pp. 18–19.

gestionare a fondului locativ, în imobilele de locuințe colective urmau să se constituie asociații de locatari.[33]

Congresul al X-lea al PCR stabilea, în directivele sale pentru planul cincinal 1971–1975 și *liniile directoare* pentru perioada până în 1980 continuarea procesului de urbanizare, respectiv construcția de noi locuințe, din ce în ce mai multe, pentru populație. Continuarea industrializării țării, în baza planului de deschidere a noi unități de producție, era, de fapt, un garant al creșterii pe mai departe a populației urbane. Pe scurt și oficial, directivele prevedeau un volum de investiții în construcții pentru cincinalul următor aproximativ egal cu totalul realizat în întreg deceniul precedent.[34] Deși prioritară rămânea construirea și darea *cât mai rapidă* în exploatare a obiectivelor industriale, cele social-culturale, între care și locuințele, primeau o atenție mai mare față de anii precedenți. Acest lucru este evidențiat prin cifrele, mult mai mari decât în precedentele directive de Congres, privind numărul total de apartamente nou-construite. Deși nu trebuie să dăm crezare în totalitate acestor numere, le punctăm ca reper: 500.000 de apartamente, cu extinderea rețelelor tehnico-edilitare (dotări complementare, rețele de alimentare cu apă, canalizare).[35]

Prin Hotărârea Consiliului de Miniștri numărul 973/1970 erau înființate Comisia Centrală pentru sistematizarea localităților, respectiv comisiile locale subordonate. Această entitate avea ca sarcină principală urmărirea modului de realizare a proiectului programului național de sistematizare, având grijă de aplicarea hotărârilor de partid în acest sector. Comisiile locale funcționau la nivel de județ și întocmeau planurile de elaborare a studiilor de sistematizare a localităților, urbane și rurale.[36]

Într-un discurs susținut de Nicolae Ceaușescu la cea de-a III-a Conferință a Uniunii Arhitecților din RSR, ne apar evidente căile spre care urbanismul românesc urma să se îndrepte. În primă instanță, reducerea procentajului de teren construit devine, la începutul anilor ’70, un imperativ tot mai des invocat, o obsesie chiar, apărut ca urmare a *deficiențelor în concepția de sistematizare*. Ceea ce, în scurt timp se va legifera, se poate desprinde din discursul citat: „*În cartiere noi, blocurile sunt dispersate uneori la întâmplare (…) O asemenea sistematizare are (…) drept consecință risipa de teren*”. Mai exact, conform textului, în acest fel ar fi fost afectată *imaginea arhitecturală a cartierului*, dar și densitatea blocurilor.[37] Așadar, mesajul care se conturează este cel puțin contrar modului fizic în care noile ansambluri de locuit fuseseră construite în anii dinainte. Reamintim faptul că, în deceniile șase și șapte, majoritatea cvartalelor de blocuri fusese construită pe terenuri virane, în

---

[33] Vezi *Decretul nr. 387/1977 pentru aprobarea Statutului privind organizarea și funcționarea asociației locatarilor*, în *Colecția de legi și decrete*, vol. IV, 1 octombrie-31 decembrie 1977, pp. 325–339.

[34] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român 6–12 august 1969*, Editura Politică, București, 1969, p. 693.

[35] *Ibidem*, p. 710.

[36] Dinu C. Giurescu (coord.), *Istoria românilor,* vol. X–România în anii 1948–1989, Editura Enciclopedică, București, 2013, pp. 892–893.

[37] *Ibidem*, p. 5.

special la marginea orașelor, unde se găseau suprafețe libere de mari dimensiuni. Ridicarea gradului de ocupare a acestor clădiri, mai simplu spus *înghesuirea* lor, poate fi considerat un prim pas către supraaglomerarea cartierelor și către procesul în sine al sistematizării orașelor.

Schimbările cele mai importante în ce privește legislația aferentă urbanizării țării survin în anii 1972–1974. În această perioadă sunt repuse pe tapet, în speranța unui impuls și a unor rezultate mai evidente, problemele *dezvoltării construcției de locuințe*, respectiv cele ale procesului de sistematizare a orașelor. Legislația apărută în acești ani va servi, de asemenea, la creionarea procesului de sistematizare a localităților rurale, cu apogeul atins la sfârșitul anilor ’80. Bunăoară, *sistematizarea* orașelor va căpăta o formă mai severă. Este vorba, odată, despre deciziile luate în cadrul Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român din 19–21 iulie 1972. Ele se referă la comasarea așezărilor mici și centralizarea lor administrativă, respectiv la creșterea densității populației din orașele mari, ambele devenite, de acum, componente ale procesului de *făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate* și *de trecere la construirea societății comuniste.*[38] Legislația care va schimba modul în care sistematizarea urbană era privită, asigurând libertatea demolărilor și a reconstrucției, intra în vigoare în anii 1973–1974. Sunt de amintit Legea 4/1973[39] privind construcția de locuințe, modificată în anii următori prin mai multe Hotărâri ale Consiliului de Miniștri, respectiv Legea 5/1973[40] privind administrarea fondului locativ. În mare, cele două legi confirmă legislația deja în vigoare pe cele două direcții.

Cel mai important act normativ privitor la urbanizarea și sistematizarea urbană este Legea 58/1974[41], cunoscută drept *legea sistematizării orașelor*. Prin aceasta erau puse în aplicare deciziile luate în această privință în cadrul Congresului al X-lea al PCR, respectiv la Conferința Națională din iunie 1972. În linii generale, legea viza restrângerea perimetrelor construibile ale orașelor și comunelor, zonificarea lor funcțională, astfel încât să le fie asigurată *dezvoltarea armonioasă*, mai concret uniformizarea. Procesul sistematizării urmărea corelarea modului de dezvoltare a localităților urbane cu cele rurale din apropiere. Un exemplu ar fi folosirea resurselor (produselor finite) agricole din hinterland-ul marilor orașe în industria prelucrătoare locală. Acestea erau, însă, cazuri fericite. Totuși, pentru aceste mici localități, se ivea posibilitatea introducerii rețelelor de utilități și a transportului în comun. În final, scopul sistematizării unui mare oraș și a zonei sale metropolitane urma să fie creșterea suprafeței agricole.

---

38 *Conferința națională a Partidului Comunist Român – 19–21 iulie 1972*, Editura Politică, București, 1972, p. 481.

39 *Legea nr. 4 din 28 martie 1973 privind dezvoltarea construcției de locuințe și vânzarea de locuințe din fondul de stat către populație*, în *Colecția de legi și decrete*, 1973, vol. I, 1 ianuarie-31 martie, p. 47.

40 *Legea nr. 5 din 28 martie 1973 privind administrarea fondului locativ și reglementarea raporturilor dintre proprietari și chiriași*, în *loc. cit.*, pp. 69–94.

41 *Legea nr. 58/1974 privind sistematizarea teritoriului și localităților urbane și rurale*, Consiliul de Stat, Serviciul Buletinului Oficial și al publicațiilor legislative, 1975 (în continuare *Legea nr. 58/1974*).

Prin planul de sistematizare urmau să fie stabilite perimetrele construibile ale orașelor, astfel încât să poată fi anticipate viitoarele locații ale clădirilor de locuințe, ale obiectivelor economice, drumurilor sau rețelelor subterane. Prin lege, se cerea ca terenurile neviabile din punct de vedere agricol din interiorul perimetrului contruibil să fie folosite pentru construcții, însă cele pretabile să fie redate circuitului agricol. Amplasarea de construcții în afara perimetrului construibil urma a se realiza doar prin decret prezidențial, iar extinderea rețelelor de utilități în acele zone era, de asemenea, interzisă.

Responsabile pentru întocmirea și reactualizarea schițelor de sistematizare erau comitetele și birourile executive ale consiliilor populare, obligate să țină seama de prognozele economice și de planurile stabilite în cadrul congreselor PCR.

O prevedere asupra aplicabilității căreia avem îndoieli este cea privind consultarea cetățenilor și dezbaterile publice privind sistematizarea localităților. Aceasta presupunea, conform legii, informarea permanentă a cetățenilor asupra *principalelor probleme și acțiuni de sistematizare*.[42] În sate, schițele de sistematizare urmau, conform aceleiași legi, să fie dezbătute cu cetățenii și supuse votului acestora, un vot dat din obligație totuși, urmat de *popularizarea prevederilor sale, în vederea antrenării maselor de cetățeni la aplicarea lor în viață*.

Clădirile de locuințe colective urmau să fie amplasate conform detaliilor de sistematizare și a studiilor de amplasament, prin respectarea Legii 4/1973. Regimul de înălțime mediu al blocurilor urma să fie de 5 niveluri (parter și patru etaje), iar în anumite cazuri (calitatea terenului, proximitatea unor artere majore de circulație etc.) se puteau amplasa clădiri de locuit cu mai multe etaje. Astfel, suprafețele locuibile la hectar variau de la 3800–4000 m^2 pentru ansamblurile de blocuri de până la 3 niveluri, până la 120.00 m^2 pentru cvartalele cuprinzând blocuri cu peste 9 niveluri.[43] Ansamblurile de blocuri nou-construite se vroiau a fi *cât mai închegate*, prin aceasta înțelegându-se amplasarea clădirilor cât mai aproape una de cealaltă. De asemenea, spațiile verzi și spațiile cu destinații economice sau de servicii urmau să fie amplasate și ele în subzone special destinate.

Conform Legii 58/1974, construcțiile de locuințe se vor fi făcut începând din centrul orașelor către zonele mărginașe, practic invers față de practica anterioară, când, după cum am amintit, cvartalele de blocuri se construiau în primul rând la marginea localităților. Prin aceasta, după ocuparea tuturor terenurilor libere din interior (lucru ce, în mare, deja se întâmplase până la acel moment), etapa următoare, practic sistematizarea în sine, era demolarea vechilor construcții în vederea construirii celor noi. Pentru simplificarea procesului de construire a noilor ansambluri, era menținut recursul la proiecte-tip, dar și sistemul privind montarea rețelelor subterane în spații comune. În ce privește gospodăriile aflate în afara spațiului construibil delimitat, acestea urmau să fie demolate, cu repartizarea unui apartament nou proprietarului.[44]

---

[42] *Ibidem*, pp. 6–7.

[43] *Ibidem*, pp. 8–9.

[44] *Ibidem*, pp. 10–11.

Procesul studierii și avizării schițelor de sistematizare parcurgea următoarele etape: comisiile locale de sistematizare trimiteau schițele avizate către Comitetul pentru Problemele Consiliilor Populare[45] și Comitetul de Stat al Planificării, iar apoi către Ministerul Agriculturii și Industriei Alimentare (pentru avizarea raportului de folosire a fondului funciar). Avizul final era dat de Comisia centrală de partid și de stat pentru sistematizarea teritoriului și a localităților urbane și rurale[46], pentru a fi apoi aprobat de președintele RSR, la propunerea Consiliului de Miniștri. Aceleași entități aveau responsabilitatea avizării detaliilor de sistematizare (ansamblurile de blocuri, zonele industriale, verzi etc., clădirile destinate activităților comerciale, medicale, educaționale).

Remodelarea orașelor s-a putut face doar prin recurs la demolări. Deși cel puțin legal și declarativ, s-a încercat limitarea punerii la pământ a clădirilor existente, legislația era aplicabilă pentru toate categoriile de clădiri. De pildă casele particulare puteau fi expropriate, împreună cu terenurile pe care acestea se aflau, în baza schiței de sistematizare și a avansării procesului în sine. Însă, Legea 58 prevedea ca, în astfel de cazuri, proprietarii să fie despăgubiți *just*, pe considerentul cedării *interesului personal* către *interesul obștesc.*[47]

Legislația recent adoptată permitea construirea de ansambluri de locuit pe locul vechilor cartiere, astfel că *industrializarea construcțiilor* ajunge la o nouă scară. Apariția așa-numitelor *fabrici de case* (întreprinderi specializate în realizarea de prefabricate pentru a fi montate pe șantier) era cauzată de planul, în cifre mari, al autorităților pe segmentul construcției de locuințe: 815.000 de apartamente în cincinalul 1976–1980[48], aceasta paralel

45 Acesta acționa în calitate de for central de transpunere în practică a planului de sistematizare aprobat politic, având ca principale atribuții, conform legii citate (art. 24) de a: *întreprinde acțiuni în vederea dezvoltării armonioase a localităților și folosirii eficiente–pentru construcții și amenajări edilitar-gospodărești–a terenurilor din cadrul perimetrelor construibile.* Avea sarcina de a informa periodic Consiliul de Miniștri, for decizional, cu privire la modul de desfășurare a activității de sistematizare. Vezi: *Ibidem*, p. 18.

46 Instituția avea ca sarcină (art. 25) „*orientarea și îndrumarea activității de sistematizare, pregătirea Programului național de sistematizare a teritoriului și localităților urbane și rurale și urmărirea aplicării acestuia, orientarea activității de elaborare a proiectelor de sistematizare, precum și avizarea proiectelor de sistematizare*". Se ocupa, de asemenea, de *orientarea și controlul activității comisiilor locale de sistematizare, întocmirea și avizarea proiectelor de legi, decrete și hotărâri ale Consiliului de Miniștri* pe aceste probleme. Componența Comisiei era aprobată prin Consiliul de Stat. Vezi: *Ibidem*, pp. 18–19. Această instituție, împreună cu comisiile locale de sistematizare, a fost înființată printr-un decret al Consiliului de Stat din 2 martie 1978. Pentru București a fost creată Comisia pentru Arhitectură și Sistematizare. Vezi: Dinu C. Giurescu (coord.), *op. cit.*, pp. 897–898.

47 *Interesul obștesc* este definit de amintita lege prin lucrările de construcții de locuințe, destinate populației. Vezi: *Legea nr. 58/1974*, p. 23.

48 *Directivele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român cu privire la planul cincinal 1976–1980 și liniile directoare ale dezvoltării economico-sociale a României pentru perioada 1981–1990*, Editura Politică, București, 1974, p. 75.

cu înființarea a 300–400 de noi orașe (din transformarea vechilor comune sau crearea de orașe de la zero).[49]

Utile ni se par și cuvintele exprimate de șeful statului în cadrul unei expuneri la Congresul Consiliilor oamenilor muncii din industrie, construcții și transporturi (11 iulie 1977 – după cutremur). Pentru aceasta, munca depusă mai rapid devenise un garant al proiectelor finalizate, această zorire putând fi explicată de spaima cutremurului. Oricum, astfel de exprimări vor deveni, pentu următorul deceniu, adevărate *leitmotive*: *„Este necesar (…) să se acționeze mai hotărât pentru perfecționarea activității în construcții, pentru accelerarea industrializării lucrărilor (…) Se impun, de asemenea, măsuri ferme de întărire a ordinii și disciplinei pe șantiere (…) În mod deosebit doresc să atrag atenția asupra necesității îmbunătățirii calității lucrărilor"*[50].

Scopul final al procesului sistematizării orașelor era explicit formulat: *asigurarea unor condiții de viață egale pentru toți cetățenii țării*, iar valorificarea optimă a resurselor, coroborată cu protejarea mediului, respectiv rezolvarea unei probleme sociale erau doar motivații de fațadă, numite *oficiale* ale procesului. Sistematizarea orașelor se transformă dintr-o necesitate într-un *fenomen*, devenit intensiv și impulsionat de scopul citat. Dacă, textual, această egalitate era formulată în contextul *principiilor echității socialiste*, în fapt, ea devenise o cale către comunizarea deplină a României.[51]

Radicalizarea, atât a discursului politic, cât și a normelor după care erau construite orașele, s-a produs la scurt timp după cutremur. Noua viziune asupra urbanismului românesc, cu consecințele drastice cunoscute asupra modului de a locui și a traiului zilnic, și-a avut originea în grija pentru asigurarea condițiilor de siguranță ale *nomenklaturii*. Reconstrucția urbanistică a Bucureștiului, respectiv a tuturor celorlalte orașe, a plecat de la propunerea privind edificarea unui nou *centru politico-administrativ*: *Să știți că dacă demolăm tot Bucureștiul, va fi frumos*, ar fi spus Nicolae Ceaușescu.[52] Proiectul a devenit rapid unul etalon pentru regimul construcțiilor și al urbanismului din România, fiind impus, ca idee, în toate celelalte mari orașe.

În general, șeful statului vorbește despre cincinalul 1981–1985 ca de o perioadă care *„demonstrează forța economiei noastre, superioritatea socialismului"*[53]. Aceasta a fost, în fapt,

---

[49] *Programul Partidului Comunist Român*, p. 86.

[50] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. XIV, Editura Politică, București, 1977, p. 566.

[51] *Ibidem*, pp. 85–86.

[52] Dinu C. Giurescu (coord.), *op. cit.*, pp. 908–911. Vezi și „Proiectul centrului politico-administrativ", în *Colecția de legi și decrete*, vol. IV, 1 octombrie-31 decembrie 1976, pp. 912–916.

[53] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al XII-lea și Congresul al XIII-lea și activitatea de viitor a partidului în vederea înfăptuirii obiectivelor dezvoltării economico-sociale în cincinalul 1986–1990 și, în perspectivă, până în anul 2000, a României–19 noiembrie 1984*, Editura Politică, București, 1984, p. 15.

o perioadă în care, pe de-o parte societatea românească s-a confruntat cu demolarea unor părți uriașe ale marilor centre urbane, dar și ale localităților rurale, iar pe de altă parte populația, în special cea care locuia la bloc, s-a confruntat cu toate lipsurile specifice anilor ’80: apă caldă, încălzire, energie electrică. Practic, *nivelul superior de trai*, deseori readus în actualitate de propaganda oficială, se prăbușea ori de câte ori aceste servicii, de bază, erau oprite.

Am considerat oportun să punctez și unele cifre ale evoluției fenomenului urbanizării în România comunistă.

În primul rând, prezentăm evoluția, numerică și în procente, a populației totale a țării, respectiv a celei urbane, paralel cu cea rurală. România a înregistrat, până în anii ’50–’60, un dezechilibru major, mult mai pronunțat decât în alte țări (est și vest europene), între procentul populației urbane și cel al populației rurale. Diferența a început să se reducă odată cu demararea programului de industrializare forțată. În urma acestui impuls, populația urbană a continuat să crească, drept urmare a migrării dinspre mediul rural, dar și a creșterii populației orașelor în sine, datorită programului pro-natalist din timpul regimului Ceaușescu. Pentru perioada 1948–1989 situația se prezintă, din aceste puncte de vedere, astfel[54]:

Data	Populație totală*			Procentaj	
	RPR	urban	rural	urban	rural
25 ian 1948	15,9	3,7	12,1	23,4%	76,6%
21 feb 1956	17,5	5,4	12	31,3%	68,7%
1 iulie 1960	18,4	5,9	12,5	32,1%	67,9%
15 martie 1966	19,1	7,3	11,79	38,2%	61,8%
1 iulie 1970	20,25	8,25	11,99	40,8%	59,2%
1 iulie 1975	21,24	9,18	12,06	43,2%	56,8%
1 iulie 1977	21,65	10,36	11,29	47,8%	52,2%
1 iulie 1979	22,04	10,73	11,31	48,7%	51,3%
1 iulie 1980	22,20	10,17	12,02	45,8%	54,2%
1 iulie 1982	22,47	10,87	11,60	48,4%	51,6%
1 iulie 1985	22,72	11,37	11,35	50,0%	50,0%
1 iulie 1987	22,94	11,77	11,16	51,3%	48,7%
1 iulie 1989	23,15	12,31	10,83	53,2%	46,8%
*cifre exprimate în milioane locuitori					

O altă statistică vizează numărul apartamentelor construite din fondurile de stat, în intervalul 1948–1989. Legislația permitea însă și construirea de locuințe particulare, din

[54] A se vedea: *Anuarul statistic al RPR 1961*, Direcția Centrală de Statistică, p. 67, tabel 10; *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România 1980*, Direcția Centrală de Statistică, p. 45, tabel 14; *Anuarul statistic al României 1991*, Comisia Națională pentru Statistică, p. 45, tabel 2.2.

fondurile proprietarilor, ori cu ajutorul bănesc al statului, prin Fondul de Investiții. Persoanele particulare erau obligate însă să respecte toate cerințele schițelor de sistematizare a orașelor. Numărul total de locuințe noi, date în folosință, a crescut de la un cincinal la altul, însă datele statistice au fost mereu corelate cu așteptările conducerii de partid, ele suprapunându-se de multe ori, estimărilor de plan consemnate în documentele aferente Congreselor PCR. Evoluția numărului de apartamente predate beneficiarilor este următoarea[55]:

- 1951..5736 apartamente
- 1953..10.899 apartamente
- 1955..15.517 apartamente
- 1957..14.800 apartamente
- 1960..30.026 apartamente
- 1966-1970..............................297.135 apartamente
- 1970.. 96 295 apartamente
- 1975..130.505 apartamente
- 1977..125.401 apartamente
- 1979..179.244 apartamente
- 1981-1985..............................655.478 apartamente
- 1987..103.428 apartamente
- 1989..54.979 apartamente

Concluziile nu sunt greu de desprins. Practic, procesul urbanizării României postbelice a afectat, în primul rând fizic, toate centrele orășenești ale țării. Orașele existente la momentul proclamării republicii au fost extinse, iar noi orașe au fost constituite. De ce este important să înțelegem mecanismele acestui proces (devenit, după 1974, un adevărat fenomen)? Pentru că este responsabil pentru o serie de transformări sociale și schimbări de mental, vizibile și astăzi, și care se vor perpetua încă multe decenii de acum înainte. Trecerea de la locuirea individuală la cea colectivă, respectiv dintr-o locuință ridicată prin propriile forțe într-una străină, repartizată de la stat, a reprezentat un șoc pentru multe milioane de familii. Deși pentru mulți, trecerea de la vechea casă la un apartament nou a însemnat creșterea standardelor de locuire, numeroasele abuzuri, lipsurile din ultimul deceniu comunist, impactul psihologic suferit au generat transformări atât în percepția asupra locuirii, cât și asupra modului de viață cotidian. Cartierul de blocuri a generat obiceiuri noi, locuirea în colectiv a presupus retrasarea comportamentului individual, vizat permanent de posibilitatea *spionării* de către vecin. Cu alte cuvinte, sistematizarea urbană nu doar că a *înghesuit* populația, dar i-a afectat *individualitatea* și *intimitatea*.

---

[55] A se vedea: *Anuarul statistic al RPR 1961*, Direcția Centrală de Statistică, pp. 276–277, tabel 134; *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România 1980*, Direcția Centrală de Statistică, pp. 444–445, tabel 187; *Anuarul statistic al României 1991*, Comisia Națională pentru Statistică, *Ibidem*, pp. 524–525, tabel 12.11.

Originile istorice ale identității turce

Drd. Iulia-Alexandra OPREA

Abstract
History has been playing a crucial role in nation-building and identity construction processes. There is no such thing as a nation lacking of the unifying bond of a common past. History is a metaphor which empowers the nation, a tool for legitimizing the very existence of a rule, order or a specific political option. Having a rich cultural and historical heritage, Turkish political leaders have never encountered difficulties in finding historical arguments and inspiration for their ideas and ideologies. As a consequence, both pre-Ottoman and Ottoman past have been used in promoting a certain political orientation. The paper presents a brief introduction to Turkish history from the perspective of identity building as well as the ways the elite has been interpreting the past in order to promote their own world view.

Keywords: Turkish identity, Ottoman Empire, history of the Turks, nationalism

Identitatea este o construcție culturală care își revendică legitimitatea făcând apel la istorie. Un popor fără istorie, fie ea și (re)inventată, este un popor fără identitate, trecutul jucând un rol extrem de important în formarea și reformarea identității. Cu o vastă moștenire culturală și istorică, Turcia nu a întâmpinat dificultăți în găsirea unor repere identitare compatibile cu ideologia de stat. Lucrarea reprezintă o scurtă introducere în istoria poporului turc, distingând principalele momente care au contribuit la formarea identității turce, trecând apoi în revistă principalele idei și ideologii care au (re)definit identitatea turcilor. Accentul cade în special pe două perioade istorice distincte: perioada pre-Islamică, care a servit ca sursă de inspirație elitei Kemaliste și istoria otomană redescoperită de actuala conducere a țării, ambele evocate în scopul creării unui sentiment puternic de apartenență și de mândrie.

Istoria ca sursă-Cine sunt turcii?

Deși nu există un consens în ceea ce privește etimologia cuvântului, conform vechilor texte turco-uigure, *türk* înseamnă „forță", „putere".[1] Sursele chineze desemnau prin termenul *tu-kin* popoarele care trăiau la sud de munții Altai în timp ce în limba persană *turk* avea mai multe semnificații printre care și „tineri frumoși", „barbari" și „tâlhari".[2]

---

1 Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, p. 117.

2 „Turk" în *Online Etymology Dictionary*, la http://www.etymonline.com/index.php?term=Turk (ultima accesare: 14.05.2015).

Primul „stat" turcic care și-a făcut apariția pe scena istoriei a fost regatul hunilor în nordul Chinei, amintit în secolul al III-lea î.e.n. în Analele Chineze. În consecință, popoarele turcice sunt un popor relativ tânăr, având în vedere că în momentul apariței hunilor, Imperiul Roman se afla în al V-lea secol de existență, iar cu aproximativ 6.000 de ani mai devreme a fost fondat orașul Chatalhöyük în Anatolia. Hunii erau un popor nomad, a căror principală ocupație era păstoritul, clima semiaridă a stepei asiatice nepermițând sedentarizarea acestora și nici cultivarea cerealelor sau legumelor. Mai mult, hunii nu aveau limbaj scris și se presupune că au fost o simplă confederație de triburi lipsite de orice formă de organizare statală.[3] Datorită condițiilor climatice nefavorabile din Asia Centrală, popoarele turce s-au dispersat, iar hunii au emigrat spre vest, punând bazele imperiului lui Attila în secolul al V-lea e.n. în Europa.[4]

Între anii 546–552 e.n. unul dintre triburile turce, menționate în izvoarele chineze sub denumirea *Tu-kiu* s-a răsculat împotriva mongolilor *Jou-Jan*, sub stăpânirea cărora se aflau, din cauza refuzului acestora de a consimți căsătoria unei prințese cu căpetenia turcilor, Bunim. Astfel, turcii au ocupat teritoriile mongole și au pus bazele primul hanat[5] care a rezistat două secole, cunoscut și sub denumirea de regatul Göktürk[6], Bunim devenind han[7]. Ceea ce a diferențiat gökturcii de huni este faptul că au dezvoltat limbajul scris, dovadă fiind inscripțiile în piatră de la Ötüken, datate din 730. Religia primilor turci era șamanismul, în timp ce conform lui İbrahim Kafesoğlu gökturcii erau monoteiști și se închinau așa-numitului *gök tanrı*, zeul cerului.[8]

Explozia demografică, seceta și diferitele epidemii au provocat migrarea turcilor spre vest unde au pus bazele civilizației uigure (750–940). Din punct de vedere al organizării, regatul uigur dispunea de atribuțiile unui stat. În ceea ce privește viața spirituală, se observă impactul populațiilor vecine, maniheismul iar apoi buddismul devenind religia uigurilor.[9] Nomadismul rămâne, în continuare, o caracteristică definitorie cu toate că aceste popoare au dezvoltat diferite forme de agricultură și așezări umane de tip urban.[10]

---

[3] Sina Akșin, *Turkey from Empire to Revolutionary Republic: The Emergence of the Turkish Nation from 1789 to the Present*, New York University Press, New York, 2007, p. 2.

[4] Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071–1330*, Taplinger Publishing Company, New York, 1968, p. 1.

[5] Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 27.

[6] În limba turcă, *Gök* înseamnă „cer", „culoarea cerului" sau „gri-albăstrui". Mai mult, în sistemul de orientare turc, albastru desemna Estul. Astfel termenul *Göktürk* desemna turcii din Est. Peter B. Golden, *op. cit.*, p. 117.

[7] Mustafa Ali Mehmed, *op. cit.*, p. 27.

[8] Tamer Balci, "From Nationalization of Islam to Privatization of Nationalism: Islam and Turkish National Identity", în *History Studies*, 2009, vol. 1, nr. 1, p. 97, la http://www.historystudies.net/Makaleler/1463291287_5-Tamer%20BALCI.pdf (ultima accesare: 14.05.2015).

[9] C. E. Bosworth, M. S. Asimov, *History of Civilizations of Central Asia. The Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century*, UNESCO Publishing, Paris, 2000, p. 69.

[10] Sina Akșin, *op. cit.*, p. 2.

În consecință, unele triburi au migrat în așa-numita Transoxiana, cunoscută turcilor sub denumirea de Maveraünnehir, la est de Marea Caspică și în nordul Afganistanului zilelor noastre, locul în care s-au convertit gradual la Islam între anii 900 și 1150.[11] Turcii nu au fost forțați să se converteească la Islam, au fost islamizați la „frontiere" și nu în centrele califatului, învățămintele islamice fiindu-le transmise de mistici și derviși, suferind astfel modificări și devenind o religie militantă.[12] Turcii au preluat nu doar credința, ci și alfabetul misionarilor, iar unii dintre aceștia au devenit membri ai armatei dinastiei Abbaside.[13]

În 1071 turcii selgiucizi au invadat Anatolia, capturându-l pe împăratul bizantin Diogenes și punând bazele Imperiului Selgiucid cu capitala la Konya. Imperiul era de fapt o federație de triburi, fiecare condus de propriul *bey* sau lider, care recunoștea suveranitatea dinastiei selgiucide.[14] Otomanii provin dintr-un clan loial selgiucizilor, care sub conducerea lui Osman, după invazia mongolă și declinul politicii selgiucide, și-au declarat independența și au fondat statul Otoman, lansând un război religios în numele Islamului și atrăgând mii de militanți din Anatolia.[15]

Otomanii au reușit să turcizeze majoritatea teritoriilor cucerite, excepție făcând coloniile militare din diasporă, un exemplu în acest sens fiind Ghaznavizii, coloniile creștine din Balcani și Africa de Nord, unde prezența otomană era nesemnificativă din punct de vedere numeric. În alte locuri, precum Anatolia, nord-vestul Iranului, estul Transcaucaziei, nordul Caucazului și alte regiuni din Asia Centrală, deși turcii reprezentau o minoritate, mare parte a populației locale a fost turcizată. Și nu este vorba despre o politică de stat deliberată, având în vedere că statele pre-moderne nu necesitau omogenitate lingvistică. Identificarea cu elita conducătoare din punct de vedere lingvistic era importantă doar pentru oficialii de stat și comercianți. Mai mult, în Asia Centrală iraniană, elita otomană este cea care a adoptat limba iraniană în conducerea afacerilor statele și nu oficialii iranieni. Procesele politice, mai mult decât limba, sunt cele care creează popoare[16], având în vedere că limba, după cum arăta și Hobsbawm, este un construct artificial.[17]

În Anatolia, o mare parte din populația indigenă a fost colonizată, însă nu a fost exterminată și nici expulzată, și cu toate că a fost asimilată – mulți creștini convertindu-se la Islam – s-au păstrat elemente culturale cu privire la stilul de viață, obiceiuri legate de naștere, căsătorie, moarte și practici agricole.[18] Multe din aceste obiceiuri au fost preluate de turci. Mai

---

[11] *Ibidem*, p. 3.

[12] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London, 1968, pp. 11–12.

[13] Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Vol. I: Empire of The Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 4.

[14] Feroz Ahmad, *Turkey: The Quest for Identity*, Oneworld Publications, Oxford, 2003, p. 1.

[15] *Ibidem*.

[16] Peter B. Golden, *op. cit.*, pp. 379–380.

[17] E.J. Hobsbawm, *Națiuni și nationalism din 1780 până în present. Program, mit, realitate*, Editura ARC, Chișinău, 1997, p. 55.

[18] Bernard Lewis, *op. cit.*, p. 4.

mult, căsătoriile inter-religioase, sistemul *devșirme* prin care se recrutau creștini în corpul ienicerilor și convertirile la Islam au contribuit la multiculturalismul zonei. Faptul că turcii de astăzi nu seamănă cu strămoșii asiatici este o dovadă clară a amestecului rasial din Anatolia.[19]

Timp de șase secole Imperiul Otoman s-a aflat în război cu Occidentul creștin, teritoriile imperiului fiind menționate în cronici sub denumirea meleagurile Islamului. În timp ce în imperiu cuvântul „turc" a fost scos din uz, în Occident acesta devenea egal cu Islamul. Numele Turcia apare pentru prima dată în cronica cruciatului Barbarossa în 1190, termenul devenind popular în Occidentul secolului al XIII-lea. Cu toate acestea, turcii au adoptat această denumire abia în 1923, în perioada imperială cuvântul „turc" având sens peiorativ, desemnând nomazii turcomani și, mai târziu, țăranii vorbitori de turcă din satele anatoliene. Un gentleman de la curtea otomană s-ar fi simțit insultat dacă ar fi fost numit turc. În același timp, termenul „otoman" era utilizat în sens dinastic și nu național, statul otoman considerându-se succesorul imperiilor Islamice din trecut.[20]

În prima parte a secolului al XV-lea apar primele semnele de conștiință națională turcă: sultanul otoman și-a asumat titlul de han, iar la curtea lui Murad II și a succesorilor săi studierea istoriei și poeziei turce erau activități în mare vogă. Emblema turcilor oguzi a devenit emblema monedei otomane și a fost elaborată legenda originilor oguze ale otomanilor. Deși triburile turce nomade nu erau la cârma imperiului, acestea jucau un rol important în politica de stat, fiind sedentarizați în diverse părți din Anatolia sau în provincii proaspăt cucerite în scopul de a le coloniza.[21]

Abia de la cucerirea Constantinopolului în 1453 de către Mehmet al II-lea se poate vorbi despre încercarea de a defini identitatea otomană. Căderea Imperiului Bizantin a adus nu doar un teritoriu extins otomanilor, ci și noi provocări de ordin administrativ, având în vedere că sub conducerea sultanului au intrat populații diverse din punct de vedere etnic și religios.[22] Pentru a menține unitatea imperiului a fost introdus sistemul *millet,* respectiv a „națiunilor" diferențiate din punct de vedere religios. Cu alte cuvinte, comunitățile politico-religioase se bucurau de libertate religioasă și de un anumit grad de autonomie, având posibilitatea să se auto-guverneze, urmând propriile legi și reguli atâta timp cât nu contraveneau politicii de stat. În schimbul acestor drepturi, *millet*-urile erau obligate să se supună sultanului și să accepte limitările statutului de *dhimmi*[23] .[24]

---

19 Sina Akșin, *op. cit.*, p. 4.

20 Bernard Lewis, *op. cit.*, pp. 1–13.

21 *Ibidem*, pp. 9–10.

22 Zeyno Baran, *Torn Country: Turkey between Secularism and Islamism*, Hoover Institution Press, Stanford, 2010, p. 11.

23 Conform lexicografilor medievali, termenul arab *dhimmi* înseamnă „vină". În legea Islamică termenul este utilizat în sensul de „acord de protecție" a „popoarelor Cărții", respectiv a non-musulmanilor, în schimbul acceptării suveranității elitei musulmane și a unei taxe, *jizya*. În Josef W. Meri, *Medieval Islamic Civilization. An Enciclopedia*, vol. I., Routledge, Abingdon, 2006, p. 205.

24 Bernard Lewis, *The Middle East. A Brief History of the Last 2.000 Years*, Scribner, New York, 1995, pp. 321–322.

În Imperiul Otoman principalele *millet*-uri erau: musulmanii, grecii, armenii și evreii. Delimitarea era strict religioasă, și nu etnică. Astfel, *millet*-ul musulman includea vorbitori de turcă, arabă, kurdă, albaneză, greacă, dar și persoane originare din Balcani. Același lucru se poate spune și despre *millet*-ul grec și evreiesc-grecii nu erau (toți) etnici greci, ci ortodocși de diverse origini: sârbi, bulgari, români, albanezi, arabi sau turci, în timp ce *millet*-ul evreiesc includea spanioli, arabi și greci. Armenii reprezentau cel mai compact grup din punct de vedere etnic și religios, cu toate că printre membrii comunității se distingea un număr semnificativ de vorbitori de turcă.[25]

Deși creștinii și evreii trăiau în pace și siguranță în imperiu, comunitățile lor au fost separate de cea musulmană, nereușind să aducă nicio contribuție notabilă vieții intelectuale otomane, precum poeții creștini și oamenii de știință evrei din Epoca de Aur Arabă. Dacă cei convertiți erau asimilați cu rapiditate, non-musulmanii au fost excluși din viața culturală, politică și militară a statului, Islamul și limba turcă fiind singurul „bilet câștigător" pentru a accede la poziția râvnită în societate.[26]

Islamul devine în mod oficial componentă a identității otomane în 1517, după înfrângerea mamelucilor din Egipt. În acest context, Sultanul Selim I., suveranul otoman din acea perioadă, decide ca Islamul Sunnit să devină religia vastului imperiu. Mai mult, Selim I se auto-proclamă *calif*, titlul conferindu-i legitimitate în noile teritorii cucerite, iar Imperiul Otoman este transformat în *califat.*[27] Noua identitate otomană era determinată de doi factori: elementul politico-legal și cel religios. *Sharia*, legea de inspirație Islamică, devine principala sursă de drept în chestiuni legate de familie, tranzacții comerciale și în materie de drept penal.[28] Cu toate că religia devenise extrem de importantă în imperiu, otomanii au combinat normele religioase cu legea seculară, care era aplicată în special în administrație.[29]

Deși, încă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea devenise evident faptul că otomanii se aflau în urma Occidentului în ceea ce privește tehnologia, eșuând totodată să adopte ideile Renașterii, declinul imperiului începe în mod simbolic odată cu înfrângerea otomanilor în bătălia de la Viena în 1683, urmată treptat de pierderi teritoriale majore.[30]

În acest context, sultanii otomani devin conștienți de vulnerabilitatea imperiului și fac eforturi pentru modernizare. Reformele-care de altfel au inițiat procesul de occidentalizare-sunt lansate de Selim al III-lea, care a încercat să întărească forțele militare și să consolideze

---

[25] *Ibidem,* p. 322.

[26] Idem, *op. cit.,* pp. 14–15.

[27] *Califatul* este un sistem politico-religios înființat după moartea profetului Mohamed la Medina, care reprezintă autoritatea politică pentru musulmanii sunniți din întreaga lume. În Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă, concepte cheie între tradiție și inovație*, Editura Polirom, București, 2009, p. 313.

[28] Zeyno Baran, *op. cit.*, p. 12.

[29] A. Evin, *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske und Budrich, Opladen, 1984, p. 117.

[30] Zeyno Baran, *op. cit.*, pp. 16–17.

puterea centrală.[31] În iunie 1826, Mahmud II a abolit corpul ienicerilor, vinovat de provocarea mai multor revolte în imperiu și a pus bazele uitătților armate numite *Ordu*.[32]

Reformele au fost continuate și de succesorii acestuia culminând în 1839 cu introducerea mişcării numită *Tanzîmât* (reorganizare). Mişcarea avea ca scop vindecarea „omului bolnav", cu ajutorul unei rețete europene: centralizarea administrativă, modernizarea aparatului de stat, occidentalizarea societății, laicizarea dreptului și a învățământului.[33] Reforma vine dinspre palat și birourile ministeriale, fiind însă grăbită de clasa intelectuală.[34] Intelectualii, în special jurnaliştii, făceau reale presiuni pentru liberalizare, pe care o defineau în termeni Islamici, drept un dar de la Allah, precum și pentru separarea puterilor în stat, care la rândul ei era fundamentată pe tradiția musulmană, în cadrul căreia funcționa *meșveret-ul* (consultarea comunității).[35]

În domeniul organizării statale Sublima Poartă a imitat Europa preluând de la aceasta centralizarea administrației, crearea de ministere și instanțe legislative. Laicizarea învățământului, cu toate că a înregistrat succese limitate, a fost o altă consecință a reformei otomane. Separarea educației de religie a fost percepută ca fiind necesară pentru formarea unor oameni capabili să administreze modernitatea, context în care apar primele instituții de învățământ de stat, care rămân totuși o „minoritate" în raport cu şcolile Islamice.[36]

Tanzîmât-ele au însemnat și abolirea discriminării religioase. Ideologia fundamentală a imperiului, „otomanismul", consacra identitatea otomană în dauna celei musulmane, astfel toți locuitorii imperiului erau considerați otomani, indiferent de confesiune sau etnie, și egali în drepturi. Egalitatea cetățenilor în fața legii a fost asigurată și de prima Constituție otomană, promulgată în 1876. Cu toate acestea se observă faptul că non-Musulmanii au fost discriminați în mod pozitiv beneficiind de mai multe privilegii și totodată fiind scutiți de la efectuarea serviciului militar, provocând nemulțumirea turcilor.[37]

Sultanii s-au avântat într-un joc riscant, modernizarea i-a costat mai mult decât au putut duce, motiv pentru care s-au împrumutat de la europeni, devenind datori vânduți. Un alt risc l-a reprezentat și recunoaşterea dreptului minorităților de a-și administra liber problemele interne, provocând naşterea sentimentului naționalist.[38] Imperiul otoman a

---

[31] Talip Kucukcan, "State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere", în *BYU Law Review*, 2003, nr. 2, pp. 477–478, la http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2003/iss2/ (ultima accesare: 22.05.2015).

[32] Hirmis Aboona, *Assyrians, Kurds, and Ottomans. Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Ernpire*, Cambria Press, Amherst, 2008, p. 118.

[33] Robert Mantran, *Istoria Imperiului otoman*, Editura BIC All, București, 2001, p. 390.

[34] *Ibidem*, p. 394.

[35] *Ibidem*, p. 397.

[36] *Ibidem*, pp. 401–407.

[37] Giordano Altarozzi, „Christian Minorities between Ottoman Empire and Republic of Turkey", în *The Romanian Review of European Governance Studies*, 2009, vol. 1, nr. 2, p. 67, la http://reviste.ubbcluj.ro/rregs/node/167 (ultima accesare: 22.05.2015).

[38] Robert Mantran, *op. cit.*, p. 424.

„căzut la pat" după un lung șir de suferințe, provocate de revoltele interne și de războaiele externe, culminând cu Primul Război Mondial, în urma căruia „omul bolnav" a decedat.

Istoria ca resursă-(re)formarea identității turce

Trecutul pre-otoman dar și cel otoman-în special perioada reformelor-au reprezentat pentru Mustafa Kemal Atatürk, părintele Turciei moderne, o bogată sursă de inspirație, ajutându-l, pe de o parte, să identifice în istoria pre-otomană, elemente puse în slujba redresării mândriei naționale și doza de legitimitate istorică necesară pentru construirea unei națiuni, iar pe de altă parte să distingă măsurile cu efect progresist de cele retrograde și învățând totodată din greșelile comise de otomani.

Naționalismul turc a fost profund influențat de apariția studiilor de turcologie din Europa secolului al XIX-lea, ramură a științei care cerceta originile asiatice ale turcilor, trecutul glorios de dinaintea conversiei la Islam și sublinia legăturile lingvistice dintre populațiile turce.[39] Una dintre primele forme ale naționalismului turc a fost pan-turcismul. Pan-turcismul promova unitatea tuturor vorbitorilor de limbă turcă sub conducerea Turciei[40] și era caracterizat ca fiind profund iredentist și naționalist.[41]

Mustafa Kemal Atatürk a adoptat naționalismul de sorginte pan-turcă, însă a respins tema centrală a ideologiei: uniunea statelor turcofone sub stindardul Semilunei. Mustafa Kemal a punctat: „*Nici uniunea Islamică, nici turanismul nu pot constitui o doctrină sau politică logică pentru noi. De acum înainte, politica guvernamentală a noii Republici turce, constă în a trăi independent, bazându-ne pe suveranitatea Turciei în cadrul frontierelor naționale*"[42]. În consecință, părintele fondator al Turciei moderne, a refuzat imperialismul și a exclus posibilitatea ca republica să joace rolul de mare putere. Naționalismul turc a fost limitat la granițele trasate prin Pactul Național în 1919. Turcia nu avea nicio pretenție în ceea ce privește Asia Centrală, refuzând totodată revendicările iredentiste ale statelor din regiune.[43]

Astfel, nu este surprinzător faptul că politica externă a Turciei din timpul vieții lui Atatürk se caracteriza prin izolare și non-violență, urmând spiritul tratatului de la Lausanne, opunându-se doar stăpânirii grecești a mării Egee, și revendicând sandjak-ul Alexandrette de la Siria, pe care l-a și obținut în 1939. S-a exclus din alianțele celor două Războaie Mondiale, a păstrat distanța față de URSS și Grecia, având relații bune cu Iranul și

---

39 Yelda Demirag, "Pan-ideologies in the Ottoman Empire against the West: from Pan-ottomanism to Pan-turkism", în *The Turkish Yearbook*, 2005, vol. 36, p. 150, la http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/44/677/8626.pdf (ultima accesare: 26.05.2015).

40 David Babayan, "The Artsakh Problem and the Ideology of Pan-turkism", în *21st Century*, 2012, nr. 2, p. 76, la http://www.noravank.am/upload/pdf/4.David%20Babaian_02-2012_21%20CENTURY.pdf (ultima accesare: 26.05.2015).

41 Jacob M. Landau, *Pan-turkism: from Irredentism to Cooperation*, C.Hurst & Co. Ltd., London, 1995, p. 1.

42 Emilian Kavalski, *The New Central Asia: The Regional Impact of International Actors*, World Scientific Publishing Co Pte Ltd, Singapore, 2010, p. 197.

43 *Ibidem*.

Occidentul.[44] De asemenea, Turcia a evitat să participe la conferințele Islamice organizate de state musulmane pe motiv că acestea ar contraveni caracterului laic al statului.[45] Alegerea neutralității se explică prin faptul că Turcia suferea de așa-numitul „sindrom al Tratatului de la Sèvres", de frica împărțirii teritoriale, fiind extrem de sensibilă la relațiile externe și drepturile minorităților.[46] Tânăra republică s-a exprimat în favoarea menținerii *statu-quo*-ului, respectiv împotriva revizionismului.[47] Astfel, evreii au fost integrați deoarece nu reprezentau un pericol pentru integritatea teritorială a Turciei, neavând ambiții teritoriale, însă grecii, armenii și kurzii au fost excluși din armată și politică.[48]

Dintre gânditorii pan-turci cea mai mare influență asupra lui Atatürk a avut-o probabil Ziya Gökalp. Gökalp este „creatorul" naționalismului cultural turc. Acesta susținea ideea restructurării societății de sus în jos prin intermediul metodelor autoritare, în concordanță cu elementele culturii naționale, care în opinia lui Gökalp reprezentau sufletul mașinăriei numite stat. În această ordine de idei, elitei îi revenea un rol important: cel de a educa masele și de a defini identitatea națională în spiritul culturii naționale întregite de valorile civilizației occidentale.[49]

Această formă culturală a pan-turcismului punea în lumină moștenirea culturală, istoria, limba și tradiția turcă, ca element de bază al naționalismului.[50] Prezența pan-turcismului cultural s-a făcut simțită în special în cadrul a două instituții: Societatea Istorică Turcă și Societatea Lingvistică Turcă. Prima avea misiunea de a (re)scrie istoria națională[51]. Astfel, teza naționalistă încerca să dovedească faptul că turcii au migrat din Asia Centrală, conduși de lupoaică, datorită schimbărilor climatice, „civilizând" populațiile care le-au ieșit în cale. Ba mai mult, turcii sunt cei care au pus bazele civilizației occidentale, învățându-i pe europeni arta olăritului, agriculturii și domesticirea animalelor. Istoria naționalistă nu a ezitat să-i numească pe turci părinții fondatori ai civilizațiilor anatoliene: hitiții și sumerienii.[52] Societatea

---

44 Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *Turcia contemporană între moștenirea kemalistă și Uniunea Europeană,* CA Publishing, Cluj Napoca, 2001, p. 13.

45 Şaban Çaliş, Hüseyin Bağci, „Atatürk's Foreign Policy Understanding and Application", în *Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, p. 218, disponibil online la adresa http://www.iibf.selcuk.edu.tr/iibf_dergi/dosyalar/791347988248.pdf (ultima accesare: 8.06.2013).

46 Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *op. cit.*, p. 79.

47 Şaban Çaliş, Hüseyin Bağci, *op. cit.*, p. 218.

48 Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *op. cit.*, p. 13.

49 Ensar Yilmaz, "Ziya Gökalp's political sociology", în *International Journal of Sociology and Anthropology*, 2002, vol. 2, pp. 32–33.

50 Athena S. Leoussi, Anthony D. Smith (coord.), *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*, Brill Academic Publishers, 2010, p. 221.

51 Dietrich Jung, Wolfango Piccoli, *Pan-Turkist Dreams and Post-Soviet Realities: The Turkish Republic and the Turkic States in the 1990s*, Zed Books, London, 2000, p. 7.

52 Ergün Yildirim, Hüsamettin Inaç, Ahmet Uysal, "Symbolic Construction of the Turkish National Identity as a Factor of International Management", în *Problems and Perspectives in Management*, 2009, nr. 1, vol. 7, pp. 250–251, la http://businessperspectives.org/journals_free/ppm/2009/PPM_EN_2009_01c_Yildirim.pdf (ultima accesare: 27.05.2015).

Lingvistică a avut și ea un rol important în construirea naționalismului turc prin curățarea limbii turce de elementele arabe și persane[53], dar și promovarea unei limbi turce unitare. Teoria lingvistică turcă statuează faptul că limba turcă este una dintre cele mai vechi și simple limbi din lume[54], din ea trăgându-și originile toate limbile vorbite în prezent.[55]

Dacă era kemalistă a apelat la trecutul pre-Islamic, respingând orice legătură cu otomanii decăzuți, în noul mileniu se observă o reîntoarcere la originile otomane. Partidul AKP, care deține frâiele puterii din 2002, a reintegrat moștenirea otomană în istoria Turciei, accentul căzând pe otomanism, care prevedea egalitatea tuturor cetățenilor otomani indiferent de religie sau etnie în fața legii, reafirmând totodată și apartenența Islamică a turcilor. Astfel AKP-ul a făcut pași importanți pentru integrarea minorităților, un exemplu în acest sens fiind negocierile de pace cu PKK (Partidul Muncitoresc din Kurdistan) inițiate în 2009[56], permiterea învățământului privat în limba kurdă sau retrocedarea mănăstirii Mor Gabriel creştinilor sirieni.[57]

Mai mult, reorientarea politicii externe turce către Balcani, Caucaz și Orientul Mijlociu, foste teritorii ale Imperiului Otoman, a trezit suspiciunea observatorilor internaționali, care au judecat politica turcă prin prisma așa-numitei ideologii neo-otomane.[58] Cu toate acestea, politica partidului AKP este lipsită de ambiții imperialiste și are ca scop proiectarea unei imagini pozitive peste hotare, creșterea influenței Turciei în lume și prezervarea culturii turce, fiind parte a strategiei de diplomație culturală a statului.

Atât hanatele de origine turcă din perioada pre-Islamică, cât și măreția apusă a Imperiului Otoman sunt mai mult decât simple pagini prăfuite de istorie. Ele reprezintă file mai mult sau mai puțin obiective din memoria colectivă a trecutului ce pot fi proiectate în prezent sub noi forme ideologice servind unui scop politic bine determinat. Forțele reale, dar și cele imaginate ale trecutului contribuie activ la formarea identității unui popor. Pas cu pas, deciziile istoriei au dezvoltat un sentiment de apartenență și unitate, care mai apoi fie au fost surpate sub noi idealuri, fie au fost reinterpretate în spiritul vremii.

---

53 Sabirzyan Badretdin, "Pan-turkism: Past, Present and Future", în *The Tatar Gazette*, 18 aprilie 2000, nr. 3–4, la http://tatar.yuldash.com/eng_099.html (ultima accesare: 28.05.2015).

54 Ergün Yildirim et alii, *op. cit.*, p. 252.

55 Antonello Biagini, *Istoria Turciei contemporane*, Editura Accent, Cluj-Napoca, 2002, p. 88.

56 *** „The Kurdish Opening in Turkey: Origins and Future?", în *Carnegie Endowment for International Peace*, 1 decembrie 2009, la http://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future/2ndb (ultima accesare: 28.05.2015).

57 Hüseyin Hayatsever, „Government takes steps on headscarf, Kurds, Electoral System", în *Hürriyet Daily News*, 30 septembrie 2013, la http://www.hurriyetdailynews.com/turkey-to-lift-ban-on-headscarf-introduce-kurdish-education-with-democracy-package-.aspx?pageID=238&nID=55393&NewsCatID=338 (ultima accesare: 28.05.2015).

58 Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *op. cit.*, p. 12.

„Neo-otomanismul”: strategie de politică externă a Turciei și modalitate politică de rezolvare a tensiunilor interne

Cosmin-Dan POPESCU

Abstract

Turkish Foreign Minister Ahmet Davutoğlu has prided himself on bringing a new *pax ottomanica* to the region, by practicing a type of policy called “zero problems with neighbours”, an approach that would have expanded Ankara’s influence across the Caucasus and the Black Sea, the Middle East and the Mediterranean. This vision disavowed any “neo-Ottoman” imperial ambitions. Rather, it has been described by its proponents as a matter of “soft power”: Turkey, applying the concept of “neo-Ottomanism”, has been aiming to take, in terms of economic, financial and cultural force, most of the areas that once belonged to the Ottoman Empire. The success of “neo-Ottomanism” consisted in the normalization of relations with the former Arab possessions of the Ottoman Empire.

Taking into consideration the country’s economic dynamism and the increased hostility towards Israel, Turkey has met the conditions for being readmitted into the “club”. This, beyond its pragmatic purposes, is proof of the fact that Turkey began to feel the need to redefine its identity after its virtual rejection by the European Union. As an emergent structure of feeling, “neo-Ottomanism” has been embraced and has produced mutations among the Turkish political-military elites. But it has also been adopted by the popular culture, extending far beyond the ranks of the AKP. A nostalgia for all things ottomanesque has swept even secular Turkey, leading to record ratings for a soap opera about Sultan Süleyman and his harem’s intrigues (*Muhteşem Yüzyıl*). Banalized and sexualized forms of imperial splendour have become in this way part of the air one breathes. Recep Tayyip Erdoğan, known for his Islamist views, has condemned the show as an attempt to present history in a negative light to the younger generations. But this nostalgia for the Ottoman period has been revitalized also for political purposes in order to resolve domestic tensions.

Keywords: Recep Tayyip Erdoğan, Ahmet Davutoğlu, nostalgia for the Ottoman era, identity, media.

Turcia modernă, care nu are încă un secol, reprezintă o sinteză a unor elemente istorice, etnice și culturale europene și asiatice deopotrivă.[1] De la fondarea sa în 1923, Republica Turcă a fost puntea de legătură dintre Orient și Occident, punctul de întâlnire între Europa și Orientul Mijlociu și a aparținut și Orientului și Occidentului, fără însă a aparține în mod

[1] Liviu Iancu, „Turcia în Uniunea Europeană? Argumente pro și contra”, în *EuroPunkt.ro*, 31.03.2014, disponibil la: http://europunkt.ro/2014/03/31/turcia-in-uniunea-europeana-argumente-pro-și-contra/, accesat pe 07.12.2014.

clar vreuneia dintre cele două părți.[2] Negocierile oficiale pentru accederea țării la Uniunea Europeană au început în 2005, neavând încă un rezultat concret, însă în mod cert, de-a lungul timpului, Turcia și-a orientat eforturile în materie de relații diplomatice în special spre Europa și spre Alianța Nord-Atlantică, adică spre Occident. Cu toate că așa stau lucrurile, apropierea aceasta dintre Turcia și Vest nu mai este astăzi chiar atât de certă pentru toată lumea.[3]

Superioritatea elitei seculare kemaliste, concentrată la Istanbul și în orașele de coastă, a fost vizibilă peste tot vreme îndelungată, deoarece era formată din beneficiarii celei mai bune educații și a celor mai însemnate funcții în stat.[4] Însă până în 2002, această elită seculară se discreditase deja masiv, iar alegerile parlamentare din luna noiembrie a acelui an i-au adus o majoritate consistentă în Meclis (Parlamentul turc) Partidului Justiției și Dezvoltării (Adalet ve Kalkınma Partisi – AKP) al lui Recep Tayyip Erdoğan. AKP dădea glas aspirațiilor populației sărace de turci credincioși din Anatolia, dintre care mulți migraseră către Istanbul în căutarea unor slujbe și a unui trai mai bun.[5] De când AKP se află la conducere, mai ales după câștigarea alegerilor parlamentare din 2007 și 2011 și a celor prezidențiale din 2014, prin care partidul cu rădăcini islamiste și-a consolidat puterea, Turcia urmărește o viziune „neo-otomanistă" în politica sa externă.[6]

„Neo-otomanismul" este un termen asociat îndeobște cu strategia de politică externă practicată de fostul prim-ministru (în prezent, președinte) Recep Tayyip Erdoğan și de fostul ministru de Externe (în prezent, prim-ministru) Ahmet Davutoğlu, însă „neo-otomanismul" a fost utilizat și în politica internă, unde a cunoscut rezultate mai palpabile.[7] Spre deosebire de utilizarea sa în politica externă, „neo-otomanismul" a dobândit o semnificație aparte în politica internă și s-a materializat în politici guvernamentale specifice, precum recenta inițiativă a președintelui Erdoğan de introducere a orelor obligatorii de religie în școli încă din ciclul primar și studierea limbii turco-otomane, precursoarea limbii

---

2 Fatma Ruxandra Yilmaz, „Turcia, aliat NATO. Lupta împotriva terorismului. Relația cu Afganistanul", în Vasile Simileanu, Adrian Corobană (coord.), *Evoluții geopolitice în spațiul islamic (Şcoala de Vară Geopolitics, ed. a 2-a, 23 iulie – 2 august 2012, Biblioteca Metropolitană București)*, Editura Top Form, București, 2012, p. 198.

3 Miriam Cihodariu, „Relațiile Turciei cu Uniunea Europeană și posibile strategii viitoare. Incompatibilitate de fond sau doar alteritate permanentizată?", în V. Simileanu, A. Corobană (coord.), *op. cit.*, pp. 45–46.

4 Sorin Aparaschivei, „Turcia–mutații și tendințe în rândul elitelor politico-militare", în Vasile Simileanu, Güven Güngor, *Turcia: de la Kemal Atatürk la Uniunea Europeană (Sesiune de comunicări științifice: 8–9 februarie 2013, București)*, Editura Top Form, București, 2013, p. 18.

5 Robert D. Kaplan, *Răzbunarea geografiei. Ce ne spune harta despre conflictele viitoare și lupta împotriva destinului*, trad. Mihnea Gafița, Editura Litera, București, 2014, pp. 383–384.

6 Agnes Czajka, Edward Wastnidge, „The Centre of World Politics? Neo-Ottomanism in Turkish Foreign and Domestic Politics", p. 11, disponibil la: http://web.isanet.org/Web/Conferences/GSCIS%20 Singapore%202015/Archive/a1b05e35-80f6-40ae-9c56-b5708c5c321e.pdf, accesat pe 17.01.2015.

7 *Ibidem*.

moderne turcești, fără grafie latină.[8] Nostalgia față de trecutul otoman se face simțită în Turcia, sentiment care a fost preluat și reprezentat în mass-media prin filme și seriale de televiziune (*Fetih 1453*, *Muhteșem Yüzyıl*) care s-au bucurat de o mare popularitate nu numai în Turcia, ci și în țările cu o bogată moștenire otomană.[9]

„Neo-otomanismul" conferă un loc proeminent Islamului și istoriei imperiale a Turciei ca mijloace *soft power* în desfășurarea politicii externe, intrând în contradicție directă cu moștenirea kemalistă seculară a țării și cu diplomația republicană tradițională.[10] Mustafa Kemal Atatürk, fondatorul Republicii, a postulat că Turcia ar trebui să se abțină de la orice proiecte grandioase în politica sa externă și să-și concentreze resursele asupra dezvoltării naționale în limitele Anatoliei.[11] Atatürk a indicat că singura vocație pentru Turcia ar trebui să fie, de atunci înainte, procesul de occidentalizare și direcția de urmat, din punct de vedere politic și cultural, ar trebui să fie înspre Europa. El nu a insistat deloc pentru recucerirea provinciile otomane din Balcani și din Orientul Mijlociu, pierdute în Primul Război Mondial, strategia lui Atatürk fiind aceea de edificare a unui stat neetnic turc în inima Anatoliei, care să fie solid ancorat la remorca Occidentului, adică a Europei. Concentrându-se pe Anatolia, el a scos însă fără să vrea în evidență civilizația islamică, mai profund înrădăcinată în Asia Mică decât în partea europeană a Turciei. Astfel, le-a furnizat ștafeta electorală maselor de muncitori și evlavioși turci din *hinterland*-ul Anatoliei, care, prin votul lor, au adus AKP la putere, și care vor continua probabil să sprijine actuala putere de la Ankara.[12]

Fundamentul teoretic al politicii externe practicată de AKP îl constituie cartea lui Ahmet Davutoğlu, *Profunzimea strategică* (*Stratejik Derinlik)*, publicată în 2001, foarte populară printre militarii, politicienii și universitarii turci, care i-a crescut considerabil autorului prestigiul și influența. Ideea de bază a acestei lucrări este respectul lui Davutoğlu față de trecutul imperial al țării. El demonstrează că acest trecut nu este o povară pentru Turcia, ci un mare avantaj în vederea afirmării mai accentuate a importanței sale regionale și globale.[13]

---

8 Viorica Marin, „Președintele Erdoğan vrea ca religia și limba otomană să se studieze obligatoriu în școală", în *Adevărul*, 09.12.2014, disponibil la: http://adevarul.ro/international/europa/presedintele-erdogan-vrea-religia-limba-otomana-studieze-obligatoriu-scoali-1_5486d6d5448e03c0fd98d2a6/index.html, accesat pe 21.12.2014.

9 Florin Cristescu, „Süleyman Magnificul, între istoria ca și telenovelă și istoria ca adevăr", în *Historia*, 27.12.2013, disponibil la: http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/suleyman-magnificul-ntre-istoria-i-telenovel-i-istoria-adev-r, accesat pe 11.12.2014.

10 Alexander Murinson, „Turkish Foreign Policy in the Twenty-First Century", în *Mideast Security and Policy Studies*, The Begin-Sadat Center for Strategic Studies, Bar-Ilan University, nr. 97, p. 1, disponibil la: http://www.biu.ac.il/Besa/MSPS97.pdf, accesat pe 11.12.2014.

11 *Ibidem*, pp. 11–12.

12 Robert D. Kaplan, *op. cit.*, p. 381.

13 Adrian Cioroianu, „Omul care vede în Turcia un nou imperiu", în *Adevărul,* 22.04.2010, disponibil la: http://adevarul.ro/international/in-lume/omul-vede-turcia-nou-imperiu-1_50acfc6c7c42d5a6638d25c1/index.html, accesat pe 08.12.2014.

Politica externă a Turciei s-a manifestat în ultimii ani printr-o paradigmă structurată pe trei principii distincte. În primă instanță, putem remarca o abordare fermă în ceea ce privește tensiunile existente în proximitatea sa. De la încercarea de mediere a conflictului israeliano-palestinian până la condamnarea imediată a lui Hosni Mubarak în urma revoltelor din Egipt, Turcia nu numai că a devenit mult mai vocală în politica regională, dar s-a constituit și ca un model de stabilitate politică, economică și socială în climatul turbulent din Orientul Mijlociu. O politică externă mai diversificată și mai deschisă, atât cu Uniunea Europeană, cu regiunea Balcanilor, Nordul Africii, cât și în regiunea Orientului Mijlociu a reprezentat un al doilea obiectiv pentru Turcia. În al treilea rând, putem remarca adoptarea unui discurs diplomatic bazat pe principiul de *soft power*, ce a mutat accentul pe relațiile economice și culturale ca bază a unei cooperări. Acest aspect a fost însoțit de o creștere economică semnificativă: în 2010 Turcia a înregistrat a treia cea mai mare creștere economică din grupul statelor G20. Economistul Jim O'Neill, autorul celebrului acronim BRIC (Brazilia, Rusia, India, China), vorbește, mai nou, despre MIST (Mexic, Indonezia, Coreea de Sud, Turcia) drept principalele economii emergente.[14]

Doctrina de politică externă a lui Ahmet Davutoğlu evoluează în jurul conceptului de „profunzime strategică", care presupune un rol activ al Turciei în diplomație, o politică externă bazată pe un sentiment al grandorii regăsite și o viziune despre Turcia ca stat-cheie care poate juca un rol politic și economic activ în Balcani, Caucaz și Orientul Mijlociu, adică în fostul spațiu otoman.[15] Conceptul de „profunzime strategică" se întemeiază pe patru elemente: profunzimea geografică, istorică, geoculturală și geoeconomică. Profunzimea geografică provine din amplasarea geografică a Turciei, care are acces în mod egal spre Balcani, Orientul Mijlociu, Asia Centrală și Rusia. Profunzimea istorică se referă la istoria otomană comună a regiunii, care plasează Republica Turcă, în calitate de stat succesor al Imperiului Otoman, în poziția unică de a exploata o astfel de poziție și a o folosi ca o strategie de politică externă. Influența geoculturală se referă la patrimoniul cultural comun pe care Turcia îl împărtășește cu fostele posesiuni otomane. Importanța geoeconomică face referire la poziția centrală a Turciei ca țară de tranzit pentru aprovizionarea cu energie a Europei, importanță completată de volumul exporturilor turcești în creștere către piețele din Europa și SUA, dar și către cele din Orientul Mijlociu și Rusia.[16]

Timp de secole, turcii otomani au fost o permanentă amenințare pentru Bătrânul Continent. Au luat cu asalt Viena în două rânduri (în 1529 și 1683) și au fost la un pas de a pătrunde în inima Europei. În plus, Imperiul Otoman este considerat responsabil de starea de înapoiere a popoarelor din Europa de Sud-Est și de delicatele probleme etnice și

---

14 *Ibidem*.

15 Cristian Câmpeanu, „Se întorc (neo)otomanii în Balcani?", în *România Liberă*, 09.06.2011, disponibil la: http://www.romanialibera.ro/actualitate/international/se-intorc--neo-otomanii-in-balcani--227945, accesat pe 17.01.2015.

16 A. Murinson, *op. cit.*, pp. 6–7.

confesionale din Balcani, astfel că la nivel mental mai sunt numeroase bariere de trecut.[17] Totuși, întemeietorii sistemului instituțional otoman au reușit să impună un regim de pace și de ordine (*pax ottomanica*) unei mari societăți creștine – Bizanțul – care ajunsese la stadiul dezintegrării[18], regim ce a cunoscut apogeul în secolele XVI-XVII. Ahmet Davutoğlu se mândrea cu aducerea unei noi *pax ottomanica* în regiune, prin practicarea unui tip de politică denumită „zero probleme cu vecinii”, o abordare care ar fi extins influența Ankarei în Caucaz și Marea Neagră, Orientul Mijlociu și Marea Mediterană. Această viziune dezaproba orice ambiții imperiale „neo-otomaniste”. Mai degrabă, a fost descrisă de către susținătorii săi ca o strategie de *soft power*.[19] Davutoğlu a respins în repetate rânduri eticheta de „neo-otomanism” aplicată politicii externe promovate de el și a ținut să pună accentul, cu referire la zonele care au aparținut cândva Sublimei Porți, pe aspectele pozitive ale trecutului comun.[20] În acest sens se înscrie declarația făcută de Ministrul de Externe turc în 2009, cu ocazia unei vizite oficiale în Bosnia: „*Secolele otomane ale Balcanilor au fost o poveste de succes. Acum trebuie să reinventăm această poveste…Turcia s-a întors*”[21].

Concepția geopolitică a lui Davutoğlu – numită de el însuși „încrederea în sine a națiunii”, iar de alții „neo-otomanism” – pleacă mai curând din revolta acestui intelectual devenit strateg față de ceea ce el crede a fi regresul importanței țării sale de-a lungul secolului XX.[22] Astfel, Davutoğlu considera că trebuie schimbată concepția potrivit căreia Turcia „*avea mușchi puternici, stomac slab, inimă fragilă și creier mediocru, cu alte cuvinte, avea o armată puternică, dar o economie slabă, îi lipsea încrederea în sine și nu avea o gândire strategică bună*”[23]. În viziunea sa, Turcia trebuia să profite de sfârșitul Războiului Rece și de finalul adversității Est-Vest, de profilul său cultural-politic (ca stat musulman laic și democratic) și, mai ales, de poziția sa geostrategică unică – punte între lumea occidentală și cea islamică, dar și nod de rețea pe drumul hidrocarburilor spre Europa.[24]

---

[17] Gheorghe Florin Ghețău, „De ce nu va intra Turcia în Uniunea Europeană”, în *Geostrategic.eu*, 05.09.2011, disponibil la: http://www.geostrategic.eu/de-ce-nu-va-intra-turcia-in-uniunea-europeana.html, accesat pe 07.12.2014.

[18] Arnold J. Toynbee, D.C. Somervell, *Studiu asupra istoriei*, vol. I, trad. Dan A. Lăzărescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 245.

[19] Cihan Tuğal, „Democratic Janissaries? Turkey's role in the Arab Spring”, în *New Left Review*, nr. 76, iulie-august 2012, p. 6, disponibil la: http://sociology.berkeley.edu/sites/default/files/faculty/tugal/Tugal-Democratic%20Janissaries.pdf, accesat pe 18.12.2014.

[20] Altin Raximi, „Davutoğlu: I am not a neo-Ottoman”, în *Balkan Insight*, 26.04.2011, disponibil la: http://www.balkaninsight.com/en/article/davutoglu-i-m-not-a-neo-ottoman/2027/3, accesat pe 15.01.2015.

[21] C. Câmpeanu, *art. cit.*

[22] A. Cioroianu, *art. cit.*

[23] *Apud* Cristina Dobreanu, „Turcia și noul otomanism”, în *Revista 22*, 08.11.2011, disponibil la: http://www.revista22.ro/articol.php?id=11891, accesat pe 08.12.2014.

[24] A. Cioroianu, *art. cit.*

Originile abordării geopolitice a lui Davutoğlu pot fi regăsite în „neo-otomanismul" lui Turgut Özal și în politica externă multi-dimensională practicată de Necmettin Erbakan la mijlocul anilor '90.[25] O parte importantă a elitei politice turce, inclusiv foștii președinți Turgut Özal (1989–1993) și Süleyman Demirel (1993–2000), era convinsă că în perioada post-Război Rece Turcia trebuia să se întoarcă la origini, și anume să-și fortifice poziția în Orientul Mijlociu, să-și îmbunătățească legăturile istorice cu statele turcice devenite independente și să elimine tensiunile cu vecinul rus.[26] Această dimensiune euroasiatică a politicii externe a Turciei a fost confirmată de vizita la nivel înalt în Azerbaidjan, Turkmenistan și Kazahstan pe care Erdoğan a efectuat-o în ianuarie 2003, după prima victorie electorală a partidului său.[27] A urmat la scurt timp o invitație adresată președintelui Vladimir Putin de a vizita Ankara, o premieră pentru un președinte rus.[28] Un viitor euroasiatic pentru politica externă a Turciei, ca alternativă la aderarea la UE și alianța cu Occidentul, a fost sugerată chiar de unii ofițeri de rang superior din armata turcă.[29] Șeful Consiliului Securității Naționale, generalul Tuncer Kılınç, chiar a sugerat că ar fi preferabil ca Turcia să se retragă din NATO și să se asocieze cu puterile din Est, precum Iran, Rusia, China și India.[30]

Amenințări asemănătoare au fost făcute și de către premierul Erdoğan, de data aceasta la adresa partenerilor europeni. Într-o vizită în Germania, pe 31 octombrie 2012, Erdoğan a declarat că dacă nu i se dau cât mai curând garanții că Turcia va fi membru cu drepturi depline al Uniunii Europene până în 2023, atunci țara sa se va orienta către Organizația de Cooperare de la Shanghai (OCS), unde sunt deja membri China, Rusia și alte state asiatice cu economii emergente.[31] Chiar dacă era o tentativă de inducere în eroare, situația evidenția nerăbdarea din ce în ce mai mare a guvernului de la Ankara. Cotidianul austriac *Die Presse* avea o atitudine de înțelegere privind dezamăgirea lui Erdoğan, pe care o vedea drept un apel adresat liderilor europeni: „*De jumătate de secol, Ankara depune eforturi pentru a fi acceptată în clubul statelor europene. De jumătate de secol, acest club introduce în mod permanent noi reguli privind aderarea, pentru a întârzia sau chiar pentru a împiedica*

---

[25] A. Murinson, *op. cit.*, p. 6.

[26] *Ibidem*, pp. 10–11.

[27] Antoine Blua, „Turkey: Erdoğan begins tour of Turkic-speaking countries of the former Soviet Union", în *Radio Free Europe/Radio Liberty*, 07.01.2003, disponibil la: http://www.rferl.org/content/article/1101822.html, accesat pe 07.01.2015.

[28] *** „Putin first Russian chief to visit Turkey", în *China Daily*, 06.12.2004, disponibil la: http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2004-12/06/content_397672.htm, accesat pe 06.12.2014.

[29] A. Murinson, *op. cit.*, p. 11.

[30] F. R. Yilmaz, *op. cit.*, pp. 200–201.

[31] Claudiu Bran, Apollon Cristodulo, „Turcii bat la Înalta Poartă a UE. Cum împacă Angela Merkel și ‹capra turcească›, și ‹varza nemțească›", în *ZiuaNews.ro*, 06.03.2013, disponibil la: http://www.ziuanews.ro/dezvaluiri-investigatii/turcii-bat-la-inalta-poarta-a-ue-cum-impaca-angela-merkel-și-capra-turceasca-și-varza-nemteasca-90268, accesat pe 07.12.2014.

admiterea Turciei”[32]. Principala întrebare este dacă OCS ar fi într-adevăr o alternativă mai bună pentru Turcia. Mai ales pentru că UE, în pofida crizei economice cu care se confruntă în prezent, menține o superioritate incontestabilă într-o serie de domenii precum valorile democratice și integrarea economică. În mod evident, nu este inutil nici ca Turcia să dezvolte în cadrul politicii sale externe colaborări cu organizații precum OCS, dar trebuie să țină cont de consecințele nefaste pe care le-ar avea o eventuală distanțare de Occident. Rămâne de văzut dacă Rusia și China ar accepta Turcia, un stat membru NATO, în organizația lor, iar în cazul în care răspunsul ar fi afirmativ este puțin probabil ca Alianța Nord-Atlantică să tolereze această situație.[33]

Începând din 2009, de la preluarea mandatului de ministru de Externe de către Ahmet Davutoğlu, acesta a început să pună în practică o politică externă proactivă, care s-a manifestat din plin în Afganistan și Pakistan, vizitate de Davutoğlu la mijlocul lunii iunie 2009, la câteva zile după o deplasare în SUA. În China, în contextul tulburărilor din provincia Xinjiang, el și-a afirmat preocuparea față de statutul etnicilor uiguri – de ascendență turcică – din regiune. În iulie 2009, în Muntenegru, Davutoğlu era primul ministru turc de Externe care vizita regiunea sangeakului după pierderea ei de către Imperiul Otoman, în 1912. În Liban, Rusia, România, Irak, Georgia, Iran, Siria, peste tot, ministrul turc de Externe a subliniat preocuparea sa pentru un anume *hinterland* cultural al Turciei.[34]

Între timp, severitatea față de Israel a oferit Turciei o marjă lărgită de acțiune în spațiul islamic.[35] Alianța dintre Turcia și Israel cunoscuse în anii ’90 o epocă de aur, fiind stabilită în condiții politice ostile, între guvernul Likud din Israel și guvernul islamist al lui Necmettin Erbakan în Turcia.[36] Ambele țări au pus bazele unui parteneriat strategic bazat mai ales pe înțelegeri în domeniul securității și al industriei de apărare. Companiile israeliene au câștigat mai multe contracte semnificative cu armata turcă, statul evreu devenind pentru Ankara un furnizor alternativ de armament, complementar Statelor Unite.[37] Dar toate acestea s-au schimbat încetul cu încetul, odată cu preluarea puterii de către prim-ministrul Recep Tayyip Erdoğan și al său Partid al Justiției și Dezvoltării, desfășurată în paralel cu prăbușirea Occidentului în ochii opiniei publice turcești, date fiind respingerea virtuală a

---

32 Sami Kohen, „Erdoğan face ochi dulci Organizației Shanghai”, după o știre *Milliyet*, în *VoxEurop.eu*, 31.01.2013, disponibil la: http://www.voxeurop.eu/ro/content/article/3347221-erdogan-face-ochi-dulci-clubului-din-shanghai, accesat pe 14.10.2014.

33 *Ibidem*.

34 A. Cioroianu, *art. cit.*

35 F. R. Yilmaz, *op. cit.*, p. 199.

36 R. D. Kaplan, *La răsărit spre Tartaria. Călătorii în Balcani, Orientul Mijlociu și Caucaz*, trad. Dorin Nistor, Simona Drelciuc, Alina Pelea, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 87.

37 Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *Turcia contemporană între moștenirea kemalistă și Uniunea Europeană*, Editura CA Publishing, Cluj-Napoca, 2011, p. 201.

Turciei de către UE și radicalizarea din ce în ce mai pronunțată a dreptei americane și israeliene.[38]

AKP considera, ca și majoritatea populației turce, că Israelul are politici injuste la adresa palestinienilor, ceea ce a condus la atenuarea încrederii între guvernele turc și israelian.[39] Prin alinierea, în plan politic și emoțional, în spatele unor grupări islamiste radicale, cum ar fi Frăția Musulmană din Egipt și organizația palestiniană Hamas din Fâșia Gaza, Turcia a devenit, din principal aliat al Israelului în Orientul Mijlociu, unul dintre cei mai fervenți adversari ai statului evreu.[40] Turcii au început să vadă bătălia pentru Palestina nu ca pe o luptă arabo-israeliană, în care ei, ca turci, nu aveau niciun rol de jucat, ci ca pe un conflict iscat între musulmani și evrei, în care ei, turcii, puteau sprijini cauza musulmană. Se împlinea astfel una din intuițiile cheie din cartea lui Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*[41], pentru care Turcia reprezintă una din ilustrările de căpătâi, anume aceea că globalizarea, deși o forță a unității la un anumit nivel, este la un alt nivel, și o forță a tensiunii civilizaționale, de vreme ce aduce laolaltă grupări de solidaritate vaste și răspândite. Dacă lumea islamică este lipsită de coeziune politică, conștiința islamică devine în schimb din ce în ce mai coerentă, odată cu accentuarea globalizării. Așadar, aspectul islamic al identității turcești este în creștere de forță. Acest lucru se petrece într-un moment în care lumea ne-occidentală devine din ce în ce mai sănătoasă, mai urbană, mai cultivată, ceea ce conduce la creșterea puterii politice și economice a unor națiuni de pondere medie, cum este și Turcia.[42]

Raidul unui comando israelian, în mai 2010, împotriva unei flotile de șase nave care aduceau ajutoare umanitare din Turcia către Fâșia Gaza controlată de organizația Hamas și reacția feroce a Turciei la respectivul atac au reprezentat catalizatorii care au anunțat lumii ruperea relațiilor dintre Turcia și Israel și pivotarea istorică a Turciei dinspre Occident către Orient.[43] După publicarea raportului comisiei de investigare a Națiunilor Unite privind „incidentul flotila", raporturile dintre Ankara și Tel Aviv practic au fost înghețate. Comisia ONU a considerat că Israelul are dreptul de a impune o blocadă maritimă împotriva Fâșiei Gaza, guvernată de mișcarea islamistă Hamas. Numai deschiderea focului împotriva unor activiști neînarmați a fost calificată drept „disproporționată". Guvernul turc s-a arătat revoltat de raport, expulzându-l din țară, la 2 septembrie 2011, pe ambasadorul Israelului, după ce anterior, Turcia sistase colaborarea militară cu Israelul.[44]

---

38 R. D. Kaplan, *Răzbunarea geografiei…*, p. 392.

39 R. G. Safta, C. Felezeu, *op. cit.*, p. 202.

40 A. Murinson, *op. cit.*, p. 2.

41 vezi Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. Liana Stan, Editura Litera Internațional, București, 2012, cu predilecție pp. 203–211, referitoare la Turcia.

42 R. D. Kaplan, *op. cit.*, p. 389.

43 *Ibidem*.

44 Thomas Kohlmann, „Israelul și Primăvara Arabă", după o știre *Deutsche Welle*, 03.07.2012, disponibil la: http://www.dw.de/israelul-și-primăvara-arabă/a-16069875, accesat pe 14.12.2014.

În 2011, când au început revoltele îndreptate împotriva unor autocrații obosite de-a lungul Africii de Nord și în Orientul Mijlociu, beneficiara lor părea a fi Turcia, în sens istoric și geografic. Turcia otomană a stăpânit Africa de Nord și Levantul timp de sute de ani până în epoca modernă. Deși a fost o stăpânire autoritară, nu s-a dovedit totuși atât de opresivă încât să lase cicatrici durabile în mințile arabilor de astăzi. Turcia reprezintă un exemplu tipic de democrație islamică, ea putând servi drept model pentru aceste state proaspăt eliberate, mai ales în condițiile în care democrația turcă a evoluat dintr-un regim hibrid, în care generalii și politicienii au împărțit puterea până foarte recent – proces prin care vor trece și unele țări arabe care se îndreaptă către sisteme ceva mai libere. Având o populație de 75 de milioane de locuitori și o rată mare a creșterii economice până de curând, Turcia reprezintă o forță și din punct de vedere demografic și economic, putându-și proiecta *soft power*-ul peste întregul bazin mediteranean. Pur și simplu, ea deține anumite avantaje pe care alte state mediteraneene importante apropiate de Africa de Nord – Grecia, Italia sau Spania – nu le au.[45]

După izbucnirea Primăverii Arabe, prezența în creștere a Ankarei în Africa, în special în partea de Nord (Egipt, Tunisia, Libia), precum și relațiile strânse cu regimurile islamiste nou instalate au condus la noi probleme politice, îndeosebi cu Franța, care pretinde de mult interese speciale în zonă. Escaladarea tensiunilor dintre Paris și Ankara este rod al acestei noi prezențe turce pe continentul african, deși politicienii francezi o ascund sub vălul de simpatie pentru armeni. Pe 22 decembrie 2011, Assemblée nationale (camera inferioară a Parlamentului francez) a adoptat o lege care pedepsește negarea genocidului armean cu 6 luni de închisoare și o amendă de 45.000 de euro.[46] Ca răspuns, Recep Tayyip Erdoğan a acuzat la rândul său Franța de genocid în timpul ocupației coloniale a Algeriei: conform primului-ministru turc, în perioada 1945–1962 autoritățile franceze ar fi masacrat circa 15% din populația țării. Erdoğan a catalogat legea votată de deputații francezi ca „*un exemplu clar al modului în care rasismul, discriminarea și sentimentul anti-musulman au atins noi culmi în Franța și în Europa*”[47].

Recep Tayyip Erdoğan este un lider pe măsura tradiției cuceririlor otomane și genul de jucător politic internațional care nu se sfiește să iasă în evidență, indiferent de mijloace și preț.[48] Pe 27 februarie 2013, cu ocazia unei reuniuni ONU ce a avut loc la Viena, Erdoğan a șocat opinia politică mondială când a afirmat că sionismul este *„o crimă împotriva umanității”*, comparându-l cu antisemitismul, islamofobia și fascismul – trei curente

45 R. D. Kaplan, *op. cit.*, p. 390.

46 Jad el Khannoussi, „Turkey and its Geopolitical Reserves: between East and West”, în *Geopolitica. Europa la Răscruce–de la statul național la federalizare*, anul XI, nr. 49–50 (1/2013), București, 2013, pp. 230–231.

47 Angelique Chrisafis, „Turkey accuses France of genocide in Algeria”, în *The Guardian*, 23.12.2011, disponibil la: http://www.theguardian.com/world/2011/dec/23/turkey-accuses-france-genocide-algeria, accesat pe 09.10.2014.

48 C. Bran, A. Cristodulo*, art. cit.*

combătute de Uniunea Europeană.[49] După izbucnirea protestelor violente din Turcia, la sfârșitul lunii mai 2013, premierul Erdoğan s-a remarcat și prin alte afirmații antisemite, el și mai mulți oficiali din cabinetul său acuzând „diaspora evreiască" de incitare la violență și de manipularea protestelor, pentru a strica imaginea Turciei.[50] Vicepremierul turc Beșir Atalay a acuzat și el „diaspora evreiască" că a orchestrat manifestațiile împotriva regimului islamo-conservator. *„Incidentele din Parcul Gezi* (Istanbul – n.n.) *au fost orchestrate de diaspora evreiască, care a fost activă în acest eveniment"*, a declarat Atalay, citat de cotidianul turc *Hürriyet*. Vicepremierul a acuzat, de asemenea, presa internațională și *„forțele străine"*, fără a le nominaliza, că au participat la *„destabilizarea"* situației din Turcia în timpul revoltei care a zguduit țara timp de trei săptămâni.[51]

Marc Berthold, colaborator al fundației germane Heinrich Böll, biroul din Tel Aviv, nu crede că relațiile turco-israeliene vor rămâne deteriorate pe termen lung, fiind convins că retorica marțială a lui Erdoğan și a unor membri ai guvernului are motivații de politică internă.[52]

Ahmet Davutoğlu a fost arhitectul politicii externe care ar fi putut face din Turcia liderul incontestabil al Orientului Mijlociu. Acum însă, la granița sa, războiul civil din Siria și, mai recent, gruparea teroristă Statul Islamic din Irak și Siria (ISIS) creează o mare instabilitate.[53] Statul Islamic a generat o vâltoare în care au fost atrase puteri regionale și globale, prin redefinirea modului său de comportare. Prezența grupării este nouă și imposibil de ignorat, deoarece este deja o entitate teritorială. Ca urmare, națiunile din zonă au fost determinate să-și reajusteze politicile și relațiile dintre ele, așa cum se vede în Irak și Siria. Damascul și Bagdadul nu sunt însă singurele care trebuie să se ocupe de Statul Islamic. Cele mai importante puteri regionale – Turcia, alături de Iran și Arabia Saudită – au nevoie să-și reconsidere pozițiile. Statul Islamic este un stat fundamentalist terorist, dar care dispune și de o forță violentă, având potențialul de a-și extinde teritoriul. Grupul are un comportament geopolitic și atâta timp cât el supraviețuiește constituie o provocare geopolitică.[54]

Relațiile pe care liderii turci le au cu restul statelor din zonă fac ca țara să fie prinsă în vârtejul problemelor din regiune, de la militantismul islamic la luptele sectare în loc să fie pivotul de dezvoltare democratică din Orientul Mijlociu. Acum, când Occidentul are mai

---

49 *** „Antisionismul lui Erdoğan, condamnat de eurodeputați", în *Lumea*, an XIX, nr. 4 (241), aprilie 2013, p. 7.

50 *** „Premierul turc iscă un nou scandal", în *Lumea*, an XIX, nr. 8 (245), august 2013, p. 8.

51 Gică Pârcălăbescu, „Diaspora evreiască a orchestrat manifestațiile din Turcia", după o știre *Mediafax*, în *Lumea*, an XIX, nr. 8 (245), august 2013, pp. 14–15.

52 T. Kohlmann, *art. cit.*

53 Alexandru Grumaz, „Turcia, între NATO, Statul Islamic și Federația Rusă", în *Adevărul*, 10.11.2014, disponibil la: http://adevarul.ro/international/in-lume/turcia-nato-statul-islamic-federatia-rusa-1_546097c50d133766a8b7901b/index.html, accesat pe 08.12.2014.

54 Ioan Gatea, „Statul Islamic remodelează Orientul Mijlociu", după o analiză a agenției *Stratfor*, în *Lumea*, an XXI, nr. 2 (263), februarie 2015, pp. 30–32.

multă nevoie de Turcia în lupta împotriva terorismului promovat de Statul Islamic, dorința Ankarei de a sprijini această luptă este la cote scăzute.[55] Mai mult decât atât, politica de „zero probleme cu vecinii" a întâmpinat regrese considerabile pe măsură ce factorii de decizie din Turcia au fost prinși la mijloc între regimurile autoritare existente, pe care le sprijiniseră în trecut, și mișcările de opoziție care contestau aceste regimuri. Rezultatul a fost o lipsă de coerență în politica externă a Turciei pe parcursul desfășurării Primăverii Arabe.[56]

Termenul dat de Erdoğan Europei pentru integrarea definitivă a țării sale în UE – anul 2023 – nu este întâmplător: atunci se va împlini un secol de la fondarea Republicii Turce, prin strădaniile marelui om politic Mustafa Kemal Atatürk. Însă, în timp ce părintele Turciei moderne a fondat în 1923 un stat laic, secularizat, astăzi islamismul, în mod programatic, recâștigă teren chiar la vârf.[57] Când a preluat puterea, Erdoğan a declanșat un val de islamism, consolidat încă de pe vremea lui Turgut Özal, care se insinuase treptat în viața publică a Turciei, chiar sub ochiul vigilent al kemalismului oficial. În 1945, în Turcia se găseau 20.000 de moschei, în 1985 erau 72.000, și numărul lor a tot crescut de atunci, îndeosebi de când AKP se află la putere, fără a mai păstra vreun raport cu populația.[58]

Erdoğan are planuri pentru construirea unei noi moschei, de dimensiuni gigantice, care va depăși granițele Istanbulului și va acoperi o zonă de 15.000 de metri pătrați, mare cât patru terenuri de fotbal, care să umbrească maiestuozitatea edificiului sacru Süleymaniye, construit de sultanul care a asediat Viena și a cucerit Bagdadul. *„Moscheea gigantă care va fi construită pe colina din Camlica a fost proiectată pentru a fi văzută din orice colț al Istanbulului"*, a declarat Erdoğan la 29 mai 2012, când a anunțat costisitorul proiect. În spatele megalomaniei lui Erdoğan se ascunde în realitate ambiția lucidă a acestui lider, care a ocupat odinioară și funcția de primar al Istanbulului, de a transforma metropola de pe Bosfor în noul far al lumii islamice, un far religios capabil să le întreacă pe cele de la Mecca și de la Cairo și să facă o concurență reală proiectelor emirului din Qatar.[59]

Recent, un membru al guvernului de la Ankara a cerut chiar ca fosta biserică bizantină și moschee otomană Sfânta Sofia din Istanbul, devenită muzeu în 1934, prin decizia primului președinte al Turciei moderne, Mustafa Kemal Atatürk, să redevină moschee. „*Actele de întăbulare arată că Sfânta Sofia este moschee, în care sunt morminte și locuri de rugăciune*", a subliniat Bayram Karacan, vicepreședintele Partidului Marii Uniuni (BBP), islamist și

---

55 A. Grumaz, *art. cit.*

56 Ziya Öniș, „Turkey and the Arab Spring: Between Ethics and Self-Interest", în *Insight Turkey*, vol. 14, nr. 3, 2012, pp. 60–61, disponibil la: http://home.ku.edu.tr/~zonis/Between_ethics_and_self-interest.pdf, accesat pe 15.11.2014.

57 C. Bran, A. Cristodulo, *art. cit.*

58 R. D. Kaplan, *op. cit.*, p. 384.

59 Valentin Vioreanu, „Un nou imperiu pe harta Europei: Turcia tinde să devină putere regională", în *Capital*, 01.10.2012, disponibil la: http://www.capital.ro/un-nou-imperiu-pe-harta-europei-tinde-sa-devina-putere-globala-172273.html, accesat pe 21.01.2015.

naționalist. Mulți observatori au văzut în această propunere o nouă tentativă a guvernului condus de Recep Tayyip Erdoğan de a impune valorile islamice în societatea laică din Turcia. „*Unul dintre motivele pentru care se dorește ca Sfânta Sofia să redevină moschee este pentru că va fi o nouă lovitură dată caracterului laic al statului*", a explicat istoricul Ahmet Kuyaş, profesor la Universitatea Galatasaray din Istanbul.[60]

În 2008, Parlamentul turc a adoptat un amendament constituțional care permite portul vălului islamic în universități. Amendamentul prevede că „*nicio persoană nu poate fi privată de dreptul la o educație superioară*" (cu referire la femeile care poartă văl) și a fost aprobat cu o majoritate de peste două treimi, dar a fost criticat cu vehemență de opoziția social-democrată – reprezentată de Partidul Republican al Poporului (CHP) –, care afirma că, prin acest demers, sunt erodate principiile laicității Turciei.[61] În aceeași linie cu măsura adoptată în 2008, guvernul de la Ankara a interzis ca studenții și studentele să locuiască în același cămin, motivând că acesta ar fi un obicei nesănătos.[62]

Turcia de astăzi cunoaște un moment de reviriment al otomanismului. O nostalgie pentru toate lucrurile epocii otomane a cuprins Turcia seculară, ceea ce explică audiența record înregistrată de un serial TV (*Muhteșem Yüzyıl*) despre sultanul Süleyman și intrigile din haremul său.[63]

Producții cinematografice precum *Fetih 1453* (2012) și *Muhteșem Yüzyıl* (2011–2014) pun accentul pe o serie de teme care servesc scopurilor politice urmărite de AKP, dintre care putem aminti: religia, puterea, hegemonia și geografia. Noțiunile de religie și martiriu sunt omniprezente, iar ciocnirea dintre Islam și creștinătate este o temă-cheie a filmului *Fetih 1453*.[64] Subiectul producției artistice este unul arhicunoscut: cucerirea Constantinopolului, în 1453, de către sultanul otoman Mehmed al II-lea „Fetih" („Cuceritorul"). În fruntea ienicerilor săi, sultanul a mărșăluit, în ziua de 29 mai 1453, direct spre basilica Sfânta Sofia, pe care a declarat-o loc de rugăciune pentru Allah, împlinind astfel visul tuturor comandanților islamici care îl precedaseră.[65] Cucerirea capitalei bizantine capătă în film însemnătatea unui „destin manifest", a unui demers îndreptățit. În mod similar, *Muhteșem*

---

60 *** „Un ministru turc vrea ca Sfânta Sofia să redevină moschee", în *Digi 24*, 03.12.2013, disponibil la: http://www.digi24.ro/Stiri/Digi24/Extern/Stiri/Un+ministru+turc+vrea+ca+Sfanta+Sofia+sa+rede vina+moschee, accesat pe 30.10.2014.

61 Mihai Drăghici, „Parlamentul Turciei a aprobat proiectul care permite portul vălului islamic în universități", în *Mediafax*, 07.02.2008, disponibil la: http://www.mediafax.ro/externe/parlamentul-turciei-a-aprobat-proiectul-care-permite-portul-valului-islamic-in-universitati-2371000, accesat pe 17.01.2015.

62 *** „Un ministru turc…".

63 C. Tuğal, *op. cit.*

64 Bahar Senem Çevik, „Quest for Identity: Representations of Ottoman Images in the Turkish Mass Media", în *Atiner Conference Paper Series*, nr. MED2013-0656, Atena, p. 12, disponibil la: http://www.atiner.gr/papers/MED2013-0656.pdf, accesat pe 10.10.2014.

65 Paola Rapelli, *Simboluri ale puterii și mari dinastii*, trad. Corina Anton, Monitorul Oficial R.A., București, 2009, p. 130.

Yüzyıl utilizează noțiunea de credință și de „război împotriva necredincioșilor”. În serial sunt prezentate bătălia de la Mohács (1526) și altele prin prisma luptei dintre Islam și creștinătate. Umilința cauzată de declinul cultural și tehnologic în fața Occidentului creștin, început în secolul al XVIII-lea și încheiat în 1918 prin prăbușirea finală a Imperiului Otoman, poate fi îndulcită în zilele noastre prin intermediul glorificării momentelor victorioase din trecut. Astfel, accentul pus pe conflictul dintre Islam și creștinătate poate fi analizat ca o necesitate de a recupera încrederea în sine a națiunii turce și de a câștiga respectul celor din jur. Ca o națiune care s-a simțit umilită decenii la rând de refuzul îndelungat al Uniunii Europene de a o primi, o reprezentare simbolică a unei creștinătăți occidentale temătoare în fața Islamului are un efect reparator asupra societății turce.[66]

Muhteșem Yüzyıl (serialul tradus în limba română cu numele de *Süleyman Magnificul – sub domnia iubirii*) a cunoscut un succes fenomenal în Turcia, dar și în țările aflate odinioară în zona de influență otomană.[67] Dincolo de veniturile directe ce survin din producția acestei pelicule, autoritățile turce ar fi trebuit să se bucure și de exportul masiv de cultură turco-otomană.[68] Cu toate acestea, premierul Erdoğan, cunoscut pentru vederile sale islamiste, i-a *„afurisit”* pe producători și pe directorii postului de televiziune *Show TV*, pe motiv că serialul ar fi *„un efort de a prezenta istoria noastră într-o lumină negativă pentru generațiile tinere”*[69]. Conform unor surse, premierul ar fi declarat că: *„(Süleyman – n.n.) și-a petrecut 30 de ani din viață în șaua calului, nu în palate, așa cum ne este arătat la televizor. Îi blestem și îi condamn pe realizatorii acestui serial și pe proprietarii acestui post de televiziune, care se joacă cu valorile poporului. Ei trebuie să primească o lecție”*[70]. De asemenea, au existat și politicieni turci care au solicitat scoaterea în afara legii a serialului. La începutul difuzării lui în Turcia, grupuri de naționaliști și islamiști turci au protestat în stradă, dar serialul a rămas la standarde înalte de audiență. El a fost contestat și de urmașii dinastiei otomane, aceștia declarând că pelicula denigrează figura marelui sultan.[71] Serialul reflectă, așadar, disputa dintre două direcții ale politicii Turciei contemporane: secularism vs. islamismul moderat, contradicție care va continua să genereze și pe viitor numeroase fricțiuni în societatea turcă. Interesantă este și disputa dintre doi exponenți principali ai acestor curente: pe de-o parte, premierul turc având viziuni conservatoare, pe de alta, cea a actorului

---

66 B. S. Çevik, *op. cit.*

67 F. Cristescu, *art. cit.*

68 Alexandru Bălășescu, interviu de Ciprian Plăiașu, „Ce are premierul Erdoğan cu serialul Süleyman?”, în *Historia*, 13.01.2014, disponibil la: http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/ce-are-premierul-erdog, accesat pe 17.05.2014.

69 David Rohde, „Inside Islam's culture war”, în *Reuters*, 08.03.2012, disponibil la: http://blogs.reuters.com/david-rohde/2012/03/08/inside-islams-culture-war/, accesat pe 11.01.2015.

70 Florin Bădescu, „Serialul *Süleyman Magnificul* stârnește furia premierului turc”, în *Mediafax*, 28.11.2012, disponibil la: http://www.mediafax.ro/cultura-media/serialul-suleyman-magnificul-starneste-furia-premierului-turc-10354651, accesat pe 15.01.2015.

71 F. Cristescu, *art. cit.*

principal din serial, care îl interpretează pe Süleyman, Halit Ergenç.[72] Într-un interviu acordat site-ului *Eva.ro*, actorul declara: *„Au existat anumite tensiuni pentru că oamenii și-l imaginau pe Süleyman Magnificul pe un piedestal. Era o imagine cumva schematică, rece. Serialul l-a umanizat pe Süleyman și a reușit până la urmă să convingă publicul că nimeni nu își propunea să murdărească memoria unui mare om"*[73].

„Imaginea dorită asupra trecutului imperial și a unui reprezentant important al acestuia ar trebui să fie, în opinia guvernării, una care să accentueze contribuția politico-istorică a acestui sultan, în sensul clasic al cuvântului, cât și, eventual, pioșenia sa – căci pioșenia este o valoare pe care guvernul actual ar dori-o mai prezentă în spațiul public. Serialul, fiind o producție culturală populară cu un public țintă foarte clar – mai degrabă feminin, mai degrabă clasa de mijloc lărgită – pune accent pe alte valori: familia, patriarhatul, intrigile de harem, emoționalitatea, luptele și cuceririle importante din timpul domniei lui Süleyman fiind folosite doar ca suport estetic pentru a plasa o poveste cât se poate de contemporană", a explicat antropologul Alexandru Bălășescu, bun cunoscător al societății turcești și al lumii islamice.[74]

Dacă debutul serialului în Turcia a fost însoțit de proteste ale islamiștilor, pe actorul Halit Ergenç îl întâlnim alături de soția sa ca participant în timpul protestelor taberei opoziției din lunile mai-iunie 2013.[75] Peste 2.5 milioane de persoane au ieșit în străzi în aproape 80 de orașe ale Turciei timp de trei săptămâni, începând cu 28 mai 2013, potrivit estimărilor poliției. Aceste manifestări îndreptate împotriva lui Recep Tayyip Erdoğan, acuzat de derivă autoritaristă și intenția de islamizare a societății turce, s-au soldat cu moartea a patru persoane – trei protestatari și un polițist – și cu rănirea a altor circa 8.000 de oameni, potrivit Asociației Medicilor.[76] Într-o încercare de a face o conexiune între rezistența lui Erdoğan față de cererile protestatarilor din parcul Gezi cu rezistența Imperiului Otoman târziu față de intervenția și dominația puterilor străine, premierul turc le-a cerut adepților săi să participe, în paralel, la manifestații în care să-și arate sprijinul prin afișarea steagului otoman (spre deosebire de cel turc republican).[77] Într-un final, șeful guvernului turc a renunțat la reprimarea în forță a protestelor. În cadrul unei delegații de negociatori formată din 8 protestatari și 8 persoane din rândul artiștilor susținători ai protestelor s-a aflat și actorul Halit Ergenç.[78]

---

72 *Ibidem*.

73 Iulian Ioncea, „Halit Ergenç, actorul principal din *Süleyman Magnificul*: ‹Istoria s-ar fi scris altfel dacă nu ar fi existat Hürrem›", în *Eva.ro*, disponibil la: http://www.eva.ro/divertisment/vedete/exclusiv-halit-ergenc-actorul-principal-din-suleyman-magnificul-istoria-s-ar-fi-scris-altfel-daca-nu-ar-fi-existat-hurrem-video-articol-45864.html, accesat pe 15.01.2015.

74 A. Bălășescu, C. Plăiașu, *art. cit.*

75 F. Cristescu, *art. cit.*

76 G. Pârcălăbescu, *art. cit.*, p. 15.

77 A. Czajka, E. Wastnidge, *op. cit.*, p. 9.

78 F. Cristescu, *art. cit.*

Protestele violente care au „aprins" Turcia în vara lui 2013 par a fi copiate după modelul revoltelor din timpul Primăverii Arabe: sute de mii – milioane de participanți, proteste organizate prin intermediul rețelelor de socializare și nemulțumiri care mocneau în clasele de mijloc și inferioare ale societății. Și, exact ca în cazul protestelor care au declanșat Primăvara Arabă, un protest restrâns, cu un scop bine definit, a escaladat și s-a transformat într-o revoltă populară îndreptată, în primul rând, împotriva regimului.[79]

Scandalul de corupție care a afectat guvernul turc în decembrie 2013 (trei miniștri acuzați, zece miniștri remaniați) a anulat exact una din virtuțile simbolice majore ale regimului AKP, de la victoria din 2002 încoace, și anume combaterea corupției, temă la care propriul electorat a fost în trecut foarte sensibil. Disperata denunțare a „*loviturii de stat judiciare*" (adică poliția și justiția împotriva puterii democratic alese) a fost formula abracadabrantă prin care longevivul premier Recep Tayyip Erdoğan a asmuțit poporul împotriva statului de drept pentru a se apăra de scandalul de corupție din guvernul său. Experiența istorică a loviturilor de stat în fostul spațiu bizantin și otoman, frecvența lor din trecut constituie motivul pentru care sunt invocate atât de frecvent de către liderii contestați, care preferă să se autovictimizeze atunci când scaunul lor se clatină.[80]

Conjunctura globală, regresul înregistrat în negocierile de aderare, cât și anumite considerații de ordin economic au creat Turciei oportunitatea de a dezvolta și implementa relații bilaterale și nu numai ce cad în afara ariei de interes a Uniunii Europene. Turcia a fost capabilă să reziste șocului provocat în 2008 de Criza Economică Mondială tocmai prin diversificarea comerțului cu țările din Orientul Mijlociu și Africa de Nord. Însă, odată cu prelungirea perioadei de recesiune la nivel mondial, diversificarea în continuare spre piețele din această regiune nu mai poate fi o opțiune viabilă.[81] Rusia, Asia Centrală și țările islamice nu pot oferi Turciei alternative serioase la relațiile economice cu UE. Numai o țară puternică din punct de vedere economic, complet integrată în cele mai avansate economii din lume, poate avea o influență și poate juca un rol de lider în regiune. În acest stadiu de dezvoltare economică, piețele noi din regiune au un caracter complementar și nu vor putea să înlocuiască piețele țărilor industrializate oricând în viitorul apropiat.[82]

---

79 Elena Dumitru, „Erdoğan se asigură că ‹Occupy Gezi› nu se va repeta. O controversată lege va oferi puteri sporite poliției", în *Adevărul*, 18.02.2015, disponibil la: http://adevarul.ro/international/europa/erdogan-asigura-occupy-gezi-nu-repeta-controversata-lege-oferi-puteri-sporite-politiei-1_54e4b06d448e03c0fdbe4230/index.html, accesat pe 20.02.2015.

80 Valentin Naumescu, „Sfârșitul erei Erdoğan, ascensiunea Turciei și laitmotivul ‹loviturii de stat› în spațiul bizantin, în *Contributors.ro,* 06.01.2014, disponibil la: http://www.contributors.ro/global-europa/sfarsitul-erei-erdoğan-ascensiunea-turciei-și-laitmotivul-„loviturii-de-stat"-in-spatiul-, accesat pe 16.04.2014.

81 Z. Öniș, *op. cit.*, p. 60.

82 Bahri Yilmaz, „Turkey and the Arab Spring: the Revolutions in Turkey's Near Abroad", p. 358, disponibil la: http://research.sabanciuniv.edu/18950/1/MEDAC_Paper.Malta.2.pdf, accesat pe 11.11.2014.

Chiar dacă niciuna dintre părțile implicate nu par convinse de opțiunea ruperii unei legături în care s-au investit atât de mult timp și determinare, un progres al negocierilor, la momentul și în contextul actual, este un efort sortit eșecului, cel puțin sub auspiciile *leadership*-ului turc și european din prezent. Incompatibilitățile dintre identitatea musulmană și cea europeană sunt foarte pronunțate, fie că sunt intrinseci sau într-o oarecare măsură și construite discursiv, iar Europa și Vestul în general nu se pot confrunta cu ceea ce occidentalii percep drept o amenințare la însăși identitatea lor. Dacă anumite schimbări majore, imprevizibile acum, vor schimba balanța forțelor, Turcia ar putea deveni un aliat mai fezabil strategic din acest punct de vedere, pentru o Europă căreia nu îi va mai păsa atât de mult de perceputa incompatibilitate, însă așa cum stau lucrurile acum, integrarea ca membru cu drepturi depline nu se va realiza. Propunerea cancelarului german Angela Merkel de înlocuire a integrării cu un „parteneriat privilegiat" are mult mai multe șanse să se concretizeze.[83]

Beneficiind de războiul de secesiune al fostei Iugoslavii, Turcia are avantajul dobândit în ultimii 20 de ani de a avea ceea ce i-a lipsit după 1923: state musulmane pe fostele teritorii imperiale (partea islamică a Bosniei, Kosovo și, parțial, Albania), precum și minorități puternice în altele (Macedonia, Serbia și Bulgaria). Politica Ankarei la Marea Neagră, inclusiv în Caucazul de Sud, adaugă acestui tablou tușe întregitoare, Turcia socotind *mare nostrum* arealul acvatic în care se pătrunde prin strâmtorile aflate sub suzeranitatea sa. De aceea, includerea Turciei în Uniunea Europeană este o decizie continentală de anvergură, care, în cazul în care se va realiza, va lipsi, cel puțin în această parte, „linia Huntington" de relevanță.[84]

O problemă aparte a poziționării politicii externe a Turciei este rolul țării în jocul amplasării conductelor rusești de gaz. Opțiunea probabilă în această chestiune este aceea că Turcia va încerca să devină din ce în ce mai mult un stat-pivot, pentru a-și asigura o poziție influentă în Caucaz și a-și reduce la minimum dependența de Rusia, cu care de altfel s-a străduit să-și mențină relații apropiate, însă nu prea strânse. Această strategie a fost una oficial asumată și de Ministerul turc de Externe, precum și de liderii militari, fiind, cel mai probabil, valabilă și astăzi și, prin urmare, și în viitorul apropiat. Deși unele conducte de gaz pentru teritoriul turc au fost propuse, momentan Turcia și-a menținut poziția de țară neafectată prea mult de problema liniilor de gaz. Conform strategiei de stat-pivot, acest lucru îi poate aduce o poziție privilegiată de forță în Caucaz, forță izvorâtă nu atât din puterea diplomatică și militară, cât din independență. Cel mai probabil, Turcia nu va renunța la această independență și va căuta s-o exploateze ca poziție privilegiată.[85]

Poate că „neo-otomanismul" a reprezentat o strategie specifică practicată de Ahmet Davutoğlu, dar a constituit și rezultatul unei evoluții politice firești: punctul culminant al

---

83 M. Cihodariu, *op. cit.*, pp. 52–53.

84 Mihail E. Ionescu, „Faliile de civilizație și Țările Române", în *Magazin istoric*, an XLV, nr. 6 (531), iunie 2011, p. 37.

85 M. Cihodariu, *op. cit.*, pp. 56–57.

poziției dominante din punct de vedere geografic și economic a Turciei, scoasă brusc în evidență de propriul proces de islamizare intensificată. Atractivitatea „neo-otomanismului” rezida în prezumția, niciodată formulată ca atare, potrivit căreia Turcia era lipsită de mijloacele și de voința de a-și făuri propriu-zis un nou imperiu în Orientul Mijlociu, în această eră a globalizării. Mai mult decât atât, rezida în normalizarea relațiilor dintre Turcia și fostele posesiuni arabe, pentru care stăpânirea otomană rămăsese mult în urmă și fusese destul de blândă, cel puțin privită din perspectiva deceniilor și a secolelor, pentru ca Turcia să fie reprimită în „club”, în condițiile în care ostilitatea Turciei față de Israel urcase câteva trepte.[86]

Nostalgia pentru perioada imperială otomană, revitalizată desigur și în scopuri politice, de rezolvare a tensiunilor interne și nu numai, este o dovadă în plus a faptului că Turcia a început să simtă nevoia unei redefiniri a propriei identități, după ce a devenit clar că nu se poate baza pe proiectul european în măsura în care sperase inițial.[87] Însă glorificarea epocii otomane, pe de o parte, și devalorizarea perioadei republicane, pe de alta, nu ar putea duce la rezultate favorabile pentru Turcia în vederea atingerii țintei supreme, declarată și urmărită inclusiv de AKP încă de la preluarea puterii: integrarea în Uniunea Europeană.[88]

Opinia noastră este că, deși actualul guvern de la Ankara va căuta să întrețină relații cât mai bune cu Statele Unite, prioritatea politicii externe va fi o înclinație ceva mai pronunțată înspre Europa, în pofida frustrărilor provocate de o eventuală nouă respingere din partea acesteia. Poziționarea geografică va fi unul dintre motive, iar celălalt este faptul că, dacă Turcia colaborează prea mult cu SUA, va pierde iremediabil prietenia și încrederea celorlalte state din Orientul Mijlociu, de care are nevoie pentru a-și împlini ambițiile de lider regional.[89] O izolare politică a lui Erdoğan în anii care vin, relativ previzibilă, pe plan intern și internațional, vor face curând din Recep Tayyip Erdoğan liderul de care Turcia nu mai are nevoie pentru a-și continua progresele și ascensiunea în regiunea complicată care unește două lumi.[90]

---

86 R. D. Kaplan, *op. cit.*, p. 393.

87 M. Cihodariu, *op. cit.*, p. 47.

88 B. S. Çevik, *op. cit.*, p. 15.

89 M. Cihodariu, *op. cit.*, p. 58.

90 V. Naumescu, *art. cit.*

Tunisia după Primăvara Arabă. Exemplul reușit al tranziției la democrație

Drd. Ana-Maria GAJDO

Abstract

The wave of revolutions that swept North Africa and the Middle East in late 2010- early 2011 led to the fall of dictatorships existing for decades and supported either by European powers, either by US and their allies in the area. Researchers of the international political relations saw in these revolutions the premises of a new wave of democratization, according to the theory of waves of S. Huntington. Although removing dictators meant the revival of Islam, seen as a religion translated into policy, and even if revolutions had several common causes-youth unemployment, poverty, violation of fundamental rights, an elite who had controled all areas of social and economic life-each country, after the Arab Spring, had an individual evolution, according to its own social-economic and historical legacy. In Syria the Arab Spring became the Islamist Winter; democracy in Egypt brought to power firstly the Muslim Brotherhood and at the same time the army claimed the historical role, that of the defender of the Egyptian people. Tunisia, where the Arab Spring started (the Jasmine Revolution) was the only country in the region able to move towards a path of liberal democracy.

The paper aims to highlight the factors that have made from Tunisia the example that confirms Huntington's view on the possible democratization of the Arab-Muslim world, according to the example of Central and Eastern Europe in the late 90s. Like other countries in the Maghreb, Tunisia has been part of the Ottoman Empire for 75 years, and after that under the direct influence of the European powers (1881–1956). The first president after the abolition of the monarchy has been in power until 1987, when he was ousted by Zine Abidine Ben Ali. He was in power when the Jasmine Revolution began-Tunisia was the first country gripped by the revolutionary wave. Currently, the evolution of the internal political and social phenomenon provides clues about a transition to democracy in Tunisia (Constituent Assembly election in October 2011, general elections in 2013, ratification of the Constitution and also the election of a new president in 2014).

Keywords: reformism, dictatorship, Islamism, history, secularism

Motivația alegerii Tunisiei ca element de analiză

În primul rând, Tunisia a fost prima țară cuprinsă de valul de revoluții din Nordul Africii și Orientul Mijlociu (MENA), denumite generic Primăvara Arabă, în 2010–2011. Căderea regimului președintelui Zine Al-Abdine Ben Ali în Tunisia în 14 ianuarie 2011 a luat prin surprindere o lume întreagă. Situația din Tunisia arăta și altceva: *„lipsa cunoașterii situației întregului Maghreb”*[1]. Maghrebul sau vestul lumii arabe nu a atras atenția așa cum a făcut-o

---

[1] Michael J. Willis, *Introduction* la *Politics and Power in the Magreb-Algeria, Tunisia and Marocco From Independence to the Arab Spring,* Hurst & Company, London, 2012, p. 1.

estul lumii arabo-musulmane. Poate că și pentru că în această din urmă zonă conflictele statului Israel cu țările arabe vecine au fost mereu în atenția analiștilor politicii internaționale.

Maghrebul a fost zona Africii cea mai apropiată de Europa și cea care a permis schimburile de idei politice, culturale, economice, în ambele sensuri. Maghrebul a fost văzut ca rezultatul politicilor colonialiste succesive. John Ruedy[2] susține că istoricii au periodizat istoria Maghrebului în funcție de nașterea și căderea dinastiilor impuse din exterior. Înainte de Primul Război Mondial, în 1914, Maghrebul se afla sub control european. „*European colonial control had a profound effect on the region at all levels, arguably rivalling even the arrival of the Arabs and Islam a millennium earlier*”[3].

Primăvara Arabă, un concept folosit în special în media, definește evenimentele care au avut loc în MENA, la sfârșitul anului 2010 și în cursul anului 2011 și care au făcut ca patru regimuri autoritare să cadă: al lui Ben Ali în Tunisia (17 decembrie 2010), al lui Mubarak în Egipt (11 februarie 2011), al lui Gaddhafi în Libia (23 august 2011) și al lui Saleh în Yemen (23 noiembrie 2011).

Alte regimuri au făcut imediat concesii populației (Maroc, Iordania) sau au reprimat violent revoluțiile așa cum s-a întâmplat de exemplu în Siria și Bahrein. Siria însă se află și acum în plin război civil între forțele guvernamentale și cele generic numite de opoziție, cu zeci de mii de victime în rândul civililor și sute de mii de refugiați în țările vecine. Și Libia, chiar dacă Gaddhafi a fost înlăturat, se află în prag de război civil-aici există două parlamente și două Guverne rivale, unul recunoscut de comunitatea internațională.

O nouă amenințare la stabilitatea zonei, apărută după Primăvara Arabă, o constituie Statul Islamic (ISIS sau ISIL) care și-a stabilit în 2015 noi baze în Libia, după ce în 2013 a proclamat Califatul pe teritoriul Siriei și Irakului. De altfel, Statul Islamic a făcut victime în Tunisia în luna martie 2015, într-un moment în care Parlamentul vota o lege pentru combaterea terorismului.

Dincolo de căderea unor regimuri totalitare și alte elemente comune fenomenului numit Primăvara Arabă fiecare țară a avut propriile cauze interne[4] și evoluții ulterioare, care au depins și depind de o serie de factori: rezistență la schimbare (Siria, Libia, Yemen), afirmarea islamului politic și ascensiunea la guvernare a reprezentanților acestora (Egipt, până în 2013, Tunisia până în 2014), rolul jucat de militari în viața socială (Egipt) etc. Dintre toate țările MENA cuprinse de revoluții, Tunisia este singura care a făcut pași concreți în vederea democratizării, aspecte pe care le voi detalia în această lucrare.

---

[2] *apud* Michael J. Willis, capitolul “The Imprint of History” în *loc. cit.,* p. 10.

[3] *Ibidem,* p. 18.

[4] cf. Giordano Altarozzi, “Analisi di due processi rivoluzionari: dalle rivoluzioni del 1989 alla Rivoluzione dei Gelsomini” în *Focus, Rivista di Studi Politici* - S. Pio V N: 2/2011-Anno XXIII-Aprile/Giugno, Roma, p. 9.

Tunisia-profil de țară și scurtă introducere în istorie[5]

În anul 814 î.Ch., fenicienii au fondat Cartagina și după cele trei Războaie Punice, Cartagina a fost complet distrusă în anul 146 î.Ch. Teritoriul actualei Tunisii a fost cucerit succesiv de către romani, vandali și arabi, când a început și convertirea la Islam, în secolul al VII-lea d.Ch. În anul 1574 Tunisia a devenit parte a Imperiului Otoman. Otomanii au stabilit sistemul „regențelor" în orașe–cheie din Maghreb, cum este Tunis, Tripoli și Alger, de aceea influența nu a fost resimțită puternic de toți locuitorii zonei. În Tunisia, însă, otomanii au avut o influență mai puternică: de exemplu, în jurul anului 1900 după modelul mișcării reformiste Junii Turci, în Tunisia au apărut Tinerii Tunisieni. *„In the view of Michel Le Gall, it allowed Tunisia to emerge by the end of the nineteenth century as an integrated state with a renewed and modernised tradition of centralised administration"*[6].

După intrarea trupelor franceze, Tunisia a devenit protectorat în 1881. În Maghreb au existat aceste diferențe: în Maroc, perioada dominației europene a durat 44 de ani (1912–1956); în Tunisia a durat 75 de ani (1881–1956) și în Algeria 132 de ani (1830–1962). Marocul și Tunisia au fost „protectorate" franceze în timp ce Algeria a trecut de la statutul de colonie la cel de departament al Franței.

Acest lucru a însemnat și o modernizare a ideilor politice în Tunisia, indirect. Venirea francezilor în Algeria a obligat Marocul și Tunisia să se modernizeze și să se înarmeze. În Tunisia o serie de reforme în administrație, armată, educație adoptate în timpul prim-ministrului Khayr al-Din[7] (Kheredine) au dus la impunerea controlului asupra zonelor rurale și stabilirea controlului central asupra teritoriului, fapt ce a făcut ca Franța să găsească o administrație centralizată aici.

Khayr al-Din a propus adoptarea unui sistem de putere de tip liberal compatibil cu fundamentul civilizației arabo-musulmane. *"Kheredine ritiene che il potere assoluto porti alla decadenza e all'ingiustizia, mentre il potere limitato al progresso delle società"*[8]. Ideea era de a limita puterile suveranului: constituția și instituțiile liberale creează buna organizare a puterii și este prima condiție a progresului, spune acesta.

---

5 Profil realizat pe baza datelor publicate de Ministerul român al Afacerilor Externe-*Direcția Orientul Mijlociu și Africa, în februarie 2015* și a datelor publicate pe infoplease.com, accesibil online la: http://www.infoplease.com/country/tunisia.html?pageno=4, ultima accesare: 03.2015.

6 *apud* Michael J. Willis, *op. cit.,* p. 15.

7 De asemenea cunoscut sub numele de Khayr al-Din Pașa. Modernist islamic tunisian și mare vizir sub Abd al-Hamid II, a fost prim-ministrul Tunisiei în 1873, apoi numit mare vizir al Imperiului Otoman (1878) pentru scurt timp, conform *The Oxford Dictionary of Islam,* accesibil online la: http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1284, ultima accesare: 03.2015.

8 Mohamed Ridha Ben Hammed**, "**La Limitazione del potere politico in Kheredine" în Gustavo Gozzi (coord.), *Democratizzazione e diritti in Tunisia – Islam e democrazia. Il processo di democratizzazione in un paese arabo e i problemi delle democrazie occidentali a confronto,* Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1998, p. 17.

Mişcarea de Renaştere a Islamului a însemnat, la nivel public, dezvoltarea presei şi mai târziu dezvoltarea primelor mişcări feministe, în plan politic a dus la apariţia ideii de patrie şi a naţionalismului arab, iar în planul ideilor la apariţia secularismului[9], termen preferat de lumea arabo-musulmană celui de laicism, considerat ca echivalent al ateismului.[10]

În timpul protectoratului francez clasa de mijloc s-a dezvoltat şi chiar a sprijinit ideile moderne europene, mai ales în ceea ce priveşte educaţia. Deşi populaţia Tunisiei era mai mică decât cea a Marocului şi Algeriei, Tunisia avea cei mai mulţi tineri la studii în Franţa, în 1930, după cum susţine cercetătorul american Clement Henry Moore: „*Three-quarters of the admittedly small-number of North African students studying in universities in France during the early 1930s were Tunisian*"[11].

Dacă de-a lungul timpului au existat numeroase revolte împotriva coloniştilor francezi, în anii 1920–1930 s-a organizat o nouă formă de ripostă la colonialism, aceea a grupărilor organizate care întocmeau proclamaţii şi realizau recrutări. Partidul Destour („Constituţional") avea ca platformă introducerea unei constituţii pentru protectorat care să stabilească un parlament şi un guvern egal constituit din tunisieni şi francezi.

Dar poate că cel mai important factor contra colonialismului a fost participarea soldaţilor din Maghreb la Primul Război Mondial, în Europa, de unde au adus ideile socialismului. Sub presiunea mişcării anticolonialiste, la 3 iunie 1955, Franţa a acordat Tunisiei autonomia, iar la 20 martie 1956 i-a recunoscut independenţa (este şi ziua naţională).

La 24 iulie 1957 ultimul monarh Mohammed Lamine Bey a abdicat, iar a doua zi Adunarea Constituantă a proclamat Republica; primul preşedinte al ţării a fost Habib Bourguiba, care s-a aflat la putere până în 7 noiembrie 1987 când, constatându-i-se incapacitatea de a face faţă obligaţiilor impuse de funcţie, prim-ministrul Zine El Abidine Ben Ali a devenit preşedintele ţării.

Habib Bourguiba făcuse parte din tânara elită radicală, educată în universităţile din Franţa, care a creat încă din 1934 Partidul Neo-Destour[12] sau Noul Partid Constituţional Liberal, devenit sub conducerea lui Ben Ali Partidul Adunarea Constituţională Democratică

---

[9] Secularizarea înseamnă scoaterea unui domeniu de activitate sau a unor valori spirituale din competenţa teologiei, în timp ce laicismul ar însemna mai degrabă o formă de organizare a statului sau de organizare politică care exclude orice formă de control şi influenţă asupra societăţii din partea clerului. cf. Sergiu Tămaş, *Dicţionar politic-instituţiile democraţiei şi cultura civică*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 239, respectiv p. 145.

[10] Francesca M. Carrao, "La Transizione Mediterranea", în *Rivista di Studi Politici,* 1/2014, Trimestriale dell'Istituto di Studi Politici "S.Pio V", anno XXVI, gennaio-marzo 2014, Editura APES, Roma, p. 113.

[11] Michael J. Willis, *op. cit.,* p. 21.

[12] Cf. Chelsea Berry şi Therese Rudebeck, *Tunisia,* în documentele Şcolii de relaţii internaţionale a Universităţii St. Andrews din Marea Britanie, accesibil online la: https://www.st-andrews.ac.uk/media/school-of-international-relations/documents/Tunisia.pdf, ultima accesare: 03.2015.

(cunoscut sub acronimul francez RCD). Bourguiba a dus o politică pro-occidentală și chiar a refuzat să întrerupă relațiile cu SUA în timpul războiului arabo-israelian din iunie 1967. Mai mult, a încercat stoparea ascensiunii Islamului politic, impunând cenzură și detenția opozanților regimului. Tot în perioada conducerii sale Tunisia a devenit din stat islamic unul laic, care a acordat drepturi femeilor.

Perioada în care Ben Ali a condus țara, respectiv din 1987 și până în 2011 la Revoluția Iasomiei sau debutul Primăverii Arabe, s-a remarcat prin restrângerea drepturilor, dar și printr-o creștere economică. Ben Ali și partidul său (Adunarea Constituțională Democratică, partid ce a făcut parte din Internaționala Socialistă), au condus țara timp de 23 de ani în urma alegerilor pe care le-au câștigat de fiecare dată cu peste 90 de procente.

Tunisia este împărțită în 23 de regiuni administrative, conduse de câte un guvernator, are 10.074.951 milioane locuitori (iulie 2005), din care 62% trăiesc în mediul urban, 98% din populație este musulmană și există și mici comunități de evrei și creștini. Așa cum vom vedea, toate aceste elemente-convertirea la Islam, colonialismul, socialismul, relativa deschidere a lui Bourguiba către Occident, perioada dictaturii de 23 de ani a lui Ben Ali-, au jucat un rol important în evoluția evenimentelor din timpul Revoluției din 2010–2011 și în tranziția către democrație, proces la începutul căreia se află acum Tunisia.

Primăvara Arabă

În 2010–2011, MENA a fost cuprinsă de un val de revoluții, pe care media ca și mediile academice le-au denumit Primăvara Arabă. „*Primăvara Arabă a fost caracterizată de trei principii: mobilizare populară (...), spontaneitatea protestelor și difuzare transnațională*"[13]. Deși se consideră că au existat cauze generale, comune, ale revoluțiilor arabe, cum ar fi șomajul în rândul tinerilor, încălcarea unor drepturi fundamentale, corupție, etc., Primăvara Arabă a avut un obiectiv major: acela de a pune capăt dictaturilor, fără a afirma inițial, neapărat, și dorința de democratizare. Primăvara Arabă a fost definită ca: revoluție, revoltă, Intifada[14], proteste populare, „a doua independență", „trezire islamistă". „*(Evenimentele-n.n.) au ca element comun renașterea islamismului sunnit și tensiuni politice între două forme de legitimitate-legitimitatea revoluționară și legitimitatea electorală*"[15].

---

[13] Riccardo M. Cucciolla, "Incontro di civiltà-Aspettando la ‹Primavera de la Seta›" in Asia Centrale", în *Rivista di Studi Politici,* 1/2014, Trimestriale dell'Istituto di Studi Politici "S.Pio V", anno XXVI, gennaio-marzo 2014, Editura APES, Roma, p. 127.

[14] Conform Murshed Al-Qubby, Intifada este definită drept mișcare sau moțiune și are sensul de „a scăpa de ceva nedorit". Murshed Al-Qubby, *The Tunisian Revolution: An Analisys of Anlisyes,* Arab Center for Research and Policy Studies, Doha, Qatar, 2011, p. 9.

[15] Silvia Colombo, Kristian Coates-Ulrichsen, Shafeeq Ghabra, Shadi Hamid Eman Ragab, "The GCC in the Mediterranean in Light of the Arab Spring" în *Mediteranean Paper Series* 2012, The German Marshall Fund of the United States, IAI-Istituto Affari Internazionali, 2012, p. 8.

Revoluția Iasomiei.

Tunisia în preajma Revoluției

Regimul impus de Ben Ali se baza pe reprimarea oricărei disidențe. Jurnaliști, activiști pentru drepturile omului, opozanți politici au fost hărțuiți, arestați, torturați constant.[16]

Scânteia

Revoluția din Tunisia a început în centrul țării, în orașul Sidi Bouzid, unde la 17 decembrie 2010, Mohamed Bouazizi, un vânzător de fructe în vârstă de 26 de ani și-a dat foc în semn de protest față de umilirea sa de către ofițerul de poliție, femeie, Fayda Hamdi, care i-a confiscat marfa. „*Pentru un tunisian, a fi pălmuit de o femeie în public înseamnă un gest de maximă umilire*"[17]. Tânărul a murit în 4 ianuarie 2011 în spital din cauza rănilor produse de arsuri. Drept urmare, mai multe sute de tineri au protestat în fața sediului poliției tunisiene din micul oraș Sidi Bouzid. Imaginile demonstranților bătuți de poliție au început să circule prin noile media, social media, dar nu și prin cele clasice, controlate de guvern.

Căderea primului dictator din MENA

Pe 25 decembrie 2010 guvernul lua măsuri de reprimare a revoltelor, dar în capitala Tunis cyber-activiștii anunțau deja organizarea de manifestări în stradă. În 27 decembrie protestele deveniseră deja naționale, iar președintele Ben Ali, aflat în vacanță în Arabia Saudită a revenit în țară pentru a încerca să reinstaureze ordinea, l-a vizitat în spital pe Bouazizi și a transmis un mesaj televizat prin care intenționa să calmeze spiritele. La începutul lunii ianuarie 2011 guvernul anunța măsuri de sprijinire a tinerilor care se confruntau cu lipsa locurilor de muncă.[18] În 14 ianuarie, în ciuda tuturor eforturilor lui Ben Ali, tunisienii strigau "Ben Ali Dégage!". Președintele a fugit în Arabia Saudită.

După fuga lui Ben Ali, președintele Parlamentului, Fouad Mebazaa a devenit președinte interimar. S-a format și un guvern interimar în 17 ianuarie 2011 cu mandatul de a gestiona

---

[16] Maria Cristina Paciello, "Tunisia: Changes and Challenges of Political Transition", în *Mediterranean Prospects* MEDPRO Technical Report No. 3/May 2011, Socio-economic Sciences & Humanities Programme of DG Research of the European Commission's Seventh Framework Research Programm, p. 3, accesibil online la: http://www.medpro-foresight.eu/, ultima accesare: 03.2015.

[17] Alcinda Honwana, "Youth and the Tunisian Revolution", într-o lucrare prezentată la Forumul de Pace și Prevenirea Conflictelor, Conflict Prevention and Peace Forum, Social Science Research Council, septembrie 2011, accesibilă online la: http://webarchive.ssrc.org/pdfs/Alcinda_Honwana,_Youth_and_the_Tunisian_Revolution,_September_2011-CPPF_policy%20paper.pdf, ultima accesare: 03.2015

[18] ***, „Tunisie: Ben Ali s'engage à créer 300.000 emplois entre 2011 et 2012", în *Le Monde*, 10.01.2011, accesibil online la: http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/01/10/tunisie-ben-ali-s-engage-a-creer-300-000-emploientre-2011-et-2012_1463646_3212.html#ens_id=1245377, ultima accesare: 03.2015.

tranziția politică și de a pregăti alegerile pentru Adunarea Națională Constituantă care să adopte o nouă Constituție. Prim-ministru interimar a devenit Mohammed Ghannouchi, un apropiat al lui Ben Ali, drept pentru care la sfârșitul lunii ianuarie 2011 s-a cerut din nou demisia guvernului de către tunisienii adunați în stradă.

Guvernul interimar a luat mai multe măsuri, cum ar fi: legalizarea mai multor partide politice, amnistia deținuților politici, emiterea unui mandat internațional pentru arestarea lui Ben Ali. Ghannouchi a fost, totuși, nevoit să demisioneze în februarie 2011 după alte proteste de stradă și a fost înlocuit de un fost ministru de externe din timpul lui Bourguiba, Beji Caid-Essebsi. Ben Ali și soția sa au fost condamnați în absență la 35 ani de închisoare, sentință pronunțată în 20 iunie 2011, pentru furt și posesie ilegală de bani și bijuterii. În iunie 2012 un tribunal militar a pronunțat sentința de închisoare pe viață[19], pentru reprimarea violentă a protestelor din Sfax.

La primele alegeri organizate în octombrie 2011 mai mult de 94 de partide se aflau pe listele electorale din Tunisia.[20] Favoriții scrutinului au fost islamiștii din partidul En Nahda-Renașterea. Tunisienii au fost și primii din țările cuprinse de valul de revoluții care au organizat alegeri. Au fost 7 milioane de alegători, 1.500 de liste cu 11.000 de candidați și 116 partide politice.[21] Liderii En Nahda declarau că modelul lor este AKP-ul din Turcia și ca atare au promis că nu se vor atinge de statutul femeii tunisiene, foarte liberal față de restul regiunii. După victoria En Nahda în alegeri, puterile occidentale au vorbit despre islamiști ca principali beneficiari ai Primăverii Arabe. Nahda a format o coaliție de guvernare împreună cu formațiunea lui Marzouki, Congresul pentru Republică și cu Forumul Democratic pentru Muncă și Libertate.[22]

Principala figură a En Nahda (fondată în 1981 ca Islamic Tendency Movement) este Rachid Ghannouchi, disident în timpul dictaturii lui Ben Ali. Rachid Ghannouchi încerca să îmbine Islamul cu democrația. Guvernul Ben Ali a fost printre cele mai represive față de activismul politic al islamiștilor din Africa de Nord. Unii autori[23] menționează că până în 1992, mai mult de 8.000 de suporteri En Nahda au fost arestați. En Nahda a fost nevoită să părăsească puterea la începutul lui 2014, după un an marcat de criză politică și asasinarea a doi lideri de opoziție: Chokri Belaid și Mohamed Brahmi.

Poate că cel mai important pas pentru Tunisia l-a constituit adoptarea unei noi constituții, la începutul anului 2014, care acordă puteri extinse parlamentului și guvernului

---

[19] *** "Tunisia's Ben Ali sentenced over protesters' deaths", BBC News, 13.06.2012, accesibil online la http://www.bbc.com/news/world-africa-18421519, ultima accesare: 03.2015.

[20] Alcinda Honwana, *op. cit*, p. 17.

[21] ***„Alegeri istorice în Tunisia", RFI, 23.10.2011, accesibil online la http://www.rfi.ro/articol/stiri/politica/alegeri-istorice-tunisia, ultima accesare: 03.2015.

[22] Gianmarco Volpe, "La Tunisia Oggi", în Francesco Anghelone, Andrea Ungari (coord.), *Atlante Geopolitico del Mediterraneo 2014,* Istituto di Studi Politici „S.Pio V", Roma, 2014, p. 179.

[23] Lin Noueihed, Alex Warren, *The Battle for the Arab Spring-Revolution, Counter-Revolution and the Making of New Era,* Yale University Press, New Haven and London, 2013, p. 67.

și prerogative restrânse șefului statului. La sfârșitul lunii octombrie 2014, partidul secularist Nidaa Tounes („Apelul Tunisian") a obținut 85 din cele 217 de mandate, în timp ce En Nahda a câștigat 69 de locuri.

Alegerile parlamentare din Tunisia au fost urmate pe 23 noiembrie de un scrutin prezidențial. În ceea ce privește președinții Tunisiei, aceștia au fost după căderea lui Ben Ali, interimarii: Mohamed Ghannouchi, Fouad Mebazaa (ianuarie-decembrie 2011). A urmat Moncef Marzouki (2011–2014), apoi Beji Caid Essebsi, aflat și acum la conducerea țării.

Islamul și democrația

Democrație versus stabilitate

S-a vorbit și se vorbește încă despre „exportul de democrație" de către SUA în țările MENA. După Primăvara Arabă conducătorii SUA și ai statelor UE au admis că stabilitatea zonei MENA este prioritară în fața democratizării. Mai mult, apariția unor noi forme de fundamentalism islamic–ISIL sau ISIS, de exemplu-a creat noi amenințări față de stabilitatea țărilor din zonă, dar și cu privire la securitatea Europei și a SUA. *"Thus, the aftermath of the Arab Spring has emphasized the democracy promotion identities of the EU and the US. However, a pro-democracy identity does not always match with other interests. Stability is still prioritized over democracy and human rights whenever the inevitable turmoil in democratizing countries threatens security interests of the US and the EU in the particular region of the world"*[24].

Există și opinii conform cărora riscăm să confundăm schimbarea socio-culturală cu liberalizarea politică.[25] Evenimentele din MENA de după 2010–2011 au demonstrat că o definiție comună a democrației poate fi împărtășită dacă implică: „*alegeri periodice, libere, corecte pentru parlament și instituții executive; un sistem multipartid; libertatea noilor media*"[26].

Robert Dahl (1971)[27] menționează câteva condiții minime pentru o democrație: conducători aleși, alegeri libere, frecvente și corecte; libertate de expresie; acces la multiple surse de informare; libertate de asociere; vot universal; Sunt condiții necesare, dar nu

---

[24] Nelli Babayan, Thomas Risse, "So Close, But Yet So Far: European and American Democracy Promotion", în *Transworld-The Transatlantic Relationship and the Future Global Governance*, nr. 37, iulie 2014, p. 8.

[25] cf. dr. Klaus Ebermann, Visiting professor, British University in Egypt and Former Ambassador of the European Comission Delegation in Beijing and Cairo, "Foreword" la Stefania Panebianco, Rosa Rosi (coord.), *Winds of Democratic Change in the Mediterranean? Processes, Actors, and Possible Outcomes,* Rubbettino Università, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2012, p. 16.

[26] Stefania Panebianco, "Conclusion: Democratization. The Uneasy Contamination of the MENA Countries" în *loc. cit.,* p. 363.

[27] *Ibidem*, p. 366.

suficiente. Charles Tilly (2007)[28] susține că mai este nevoie de ceva: eliminarea unui soi de clientelism. În Egipt, de exemplu, elitele controlează resursele strategice. O altă cerință a democrației conform Linz și Stepan (1996)[29], ar fi apariția societății civile: aceasta a început să se contureze în urma mișcărilor din lumea arabo-musulmană din 2010–2011: sunt mișcări ale tinerilor, ale femeilor. Democrația este posibilă în lumea arabo-musulmană! *„Democrația nu este un „outsider" în lumea muslmană. Este prezentă în țări non-arabe dar musulmane: Indonezia, Mali, Senegal, Albania, Bangladesh, Turcia, Pakistan*"[30].

Pe de altă parte, cei mai mulți analiști și politicieni consideră că democrația „noastră" este model de urmat. Dar media arabe arată cât de mult greșesc democrațiile occidentale (încălcări, restrângeri ale drepturilor, etc.) ca și faptul că „uităm" că regimurile dictatoriale din MENA au fost multă vreme întreținute de așa-numitele democrații vestice: "*Ignoriamo, o facciamo finta di non sapere che i governi secolari alla guida di questi Paesi nell'ultimo scorcio di secolo sono stati tenuti in vita grazie all'appoggio dell'Occidente*"[31].

Ideea democratizării lumii arabe după modelul țărilor din fostul bloc comunist și materializarea „celui de-al patrulea val de democratizare" a fost prezentată într-un articol din iunie 2011 de Giordano Altarozzi, care afirma că „*revoluțiile care au loc în Maghreb și lumea arabă se aseamănă cu cele care au dus la căderea regimurilor comuniste din Europa Centrală și de Est și, în acest sens, pare a se materializa teoria propusă în 1991 de către Samuel P. Huntington, în articolul său ‹Al treilea Val al Democrației› potrivit căreia revoluțiile care au caracterizat așa-numitul Imperiu Exterior al Uniunii Sovietice ar putea fi un model pentru democratizarea lumii arabe*"[32].

Conform teoriei valurilor concepută de Huntington[33], un val de democratizare înseamnă tranziții de la regimuri nedemocratice la regimuri democratice, care apar într-un interval de timp delimitat. „*După 1989 democrația liberală devenea rapid unica ideologie politică legitimă (...) O trăsătură particulară a celui de-al treilea val este că democrația a devenit o aspirație globală, indiferent de religie, cultură și nivel de dezvoltare*"[34].

---

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, p. 372.

30 Davide Grassi, "The problem of Democracy in MENA region", în *loc. cit.,* p. 36.

31 Francesca M. Carrao, *op. cit.*, p. 114.

32 Giordano Altarozzi, *op. cit.*, p. 9.

33 Samuel P. Huntington, „Al Treilea Val al Democrației", în *Journal of Democracy*, dezvoltat apoi în cartea *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century,* University of Oklahoma Press, SUA, 1991.

34 Jean Grugel, *Democratizarea-O introducere critică*, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 16.

Paradoxul democrației: instaurarea islamismului

Fareed Zakaria[35] scria anterior Primăverii Arabe că unele partide islamice nu mai au același dispreț pentru democrație și că „*ar accepta cu bucurie să ajungă la putere prin alegeri, dar apoi ar instaura propriul regim teocratic*". Și Bernard Lewis susține că „*Pentru fundamentaliștii islamici democrația este, evident, irelevantă. Dar cer și exploatează oportunitățile unui autoproclamat sistem democratic și nu au făcut un secret din faptul că vor impune legea islamică după ce vor ajunge la guvernare, în urma adoptării unui sistem democratic*"[36].

Pentru mulți analiști ai politicii internaționale „o trezire islamică" în țările cuprinse de revoluții constituie un motiv de îngrijorare și pune din nou în discuție relația Islam-Democrație. „*Democrația vine din urnele de vot ale islamiștilor. Faptul că aceste revoluții au pornit de la moschei (...) și în cele din urmă de la partidele islamiste (En Nahda în Tunisia, Frăția în Egipt-n.n.) au venit la putere prin urne indică faptul că există o congruență reală între Islam și democrație*"[37].

Renzo Guolo[38] consideră că Islamul nu este potrivnic democrației mai ales dacă este doar „*un fapt de viață privată*" și nu se amestecă cu politica.

Chiar și în Tunisia profund secularizată, după revoluția din 2010–2011 s-au afirmat partidele islamiste. Mai mult, după 2011 curentul salafist a câștigat teren și, chiar dacă operează în afara politicii, își face simțită prezența. Unii salafiști au declarat deschis că vor crearea unui stat islamic în Tunisia și au recurs la violență împotriva jurnaliștilor, artiștilor sau femeilor considerate „insuficient de modeste"[39]. Mișcarea salafistă apărută în Tunisia după 2011 are o viziune puritană asupra Islamului așa cum a apărut el în secolul al VII-lea. Cel mai radical partid din Tunisia este Ansar al-Sharia–„Partizanii Shariei".

Islamul politic își dorește islamizarea modernității, lucru imposibil „*deoarece în multe țări din MENA Occidentul a fost deja interiorizat*"[40]. Cu toate acestea, islamismul a găsit teren propice pentru afirmare deoarece, spune Olivier Roy este „*une mouvement socio-*

---

35 Fareed Zakaria, *Viitorul libertății-Democrația neliberală în SUA și în lume,* Editura Polirom, Iași, 2009, p. 106.

36 Bernard Lewis, *Faith and Power-Religion and Politics in the Middle East*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 59.

37 Mohammad Reza Dehshiri (PhD, Vice President, Islamic Culture and Relations Organization, for Research and Education and Faculty Member, AllamahTabatabie University), "Islamic Awakening or Arab Spring?", în *Islamic Awakening,* vol. 1, nr. 5, 2013, pp. 24–29, accesibil online la: http://islamicawakening-mag.net/?_action=articleInfo&article=1505, ultima accesare: 05.2015.

38 Renzo Guolo, *L'Islam e compatibile con la democrazia?,* Editura Laterza, Roma-Bari, 2007.

39 Alexis Arrief, Carla E. Humud, *Political Transition in Tunisia,* octombrie 2014, raport întocmit pentru informarea membrilor Congresului SUA-Congressional Research Service, p. 8, accesibil online la: http://fas.org/sgp/crs/row/RS21666.pdf, ultima accesare: 03.2015.

40 Dumas Marie-Lucy, Olivier Roy, "L'échec de l'islam politique", în *Politique étrangère,* nr. 4, 1992, anul 57, pp. 954–955.

culturel incarnant le protestation et le frustation d'une jeunesse qui n'est pas integré politiquement et socialement"[41].

Constituția ca măsură a democrației

Constituția exprimă valorile fundamentale ale unei țări, cea care stă la baza legilor. La 26 ianuarie 2014, membrii Adunării Naționale Constituante au votat cu majoritate covârșitoare în favoarea adoptării unei noi constituții-200 de voturi pentru, 12 împotrivă și 4 abțineri. Noua Constituție a Tunisiei este considerată o victorie a partidelor seculariste și pentru pragmatici din Nahda. La articolul 2 este prevăzut că „*Tunisia este un stat civil bazat pe cetățenie, voința poporului și supremația legii*". Articolul 3 prevede că „*oamenii sunt suverani și sursă de autoritate, care se exercită prin reprezentanți și prin referendum*"[42].

Libertatea de conștiință și credință este garantată de articolul 6, ca și egalitatea de gen (art. 21), libertatea de exprimare și informare (art. 31–32), libertatea de întrunire, precum și drepturile de proprietate (art. 41). Dar chiar dacă este considerată o Constituție secularistă, Islamul joacă în continuare un rol important în viața Tunisiei. De exemplu, articolul 1 prevede că religia Tunisiei este Islamul. Și în articolul 6 se arată că „*statul este apărătorul religiei*", iar articolul 73 menționează că președinții Tunsiei nu pot avea altă religie decât cea musulmană.[43]

Sursele democratizării Tunisiei

Ceea ce s-a întâmplat în istoria Tunisiei după secolul XIX a avut consecințe importante asupra alegerilor făcute după Revoluția Iasomiei din 2010–2011. Consider că printre sursele „istorice" pentru democratizarea Tunisiei se regăsesc tradiția reformistă, secularismul, lupta contra colonialismului, socialismul, drepturile pentru femei. Apoi se adaugă modernizarea, globalizarea, accesul la noile media, implicarea tinerilor și a femeilor în politică etc.

Mișcarea reformistă intelectuală și politică care a luat naștere în secolul XIX în Imperiul Otoman ca răspuns la schimbările impuse de puterile europene a însemnat reforme politice, juridice, militare, educaționale, administrative. Tunisienii spun că reformismul este o caracteristică a societății lor și conform unei definiții „oficiale" reformismul înseamnă o deschidere către Vest care nu neagă religia musulmană.[44] Așa cum am văzut, tunisianul Khayr Al Din, în secolul XIX, a fost unul dintre primii reformiști. El a folosit termenul de *dawla* în sensul de stat și a introdus în limbajul politic arab termenele de liberalism politic și drept politic.[45]

---

[41] *Ibidem.*

[42] Alexis Arrief, Carla E. Humud, *op. cit.*, p. 6.

[43] *Ibidem*, p. 7.

[44] Beatrice Hibou, cap. "*Revolution in a Reformist and Authoritarian Trajectory: The Tunisian Case*", în *Winds of Democratic Change*, p. 299.

[45] Laura Sitaru, cap. „Câteva dintre primele semne ale modernității arabo-islamice", în *Gândirea politică arabă*, p. 30.

Reformismul, moderat prin natură, este un proces controlat de modernizare care conservă tradițiile trecutului. Este asimilarea contribuțiilor Vestului, combinate cu respectul pentru Islam și suveranitatea națională. Reformismul transmite mitul statului care este mai avansat decât societatea, singurul organism care este capabil să implementeze ideile moderne, mulțumită „omului puternic"[46].

„*Reformismul este dual și contradictoriu: vrea o modernizare a țării dar și o întoarcere la valori, respectarea valorilor Islamului; să construiască Statul și să centralizeze puterea, dar să limiteze puterea statului; să își bazeze activismul pe elitism, dar să promoveze și egalitarismul; să fie pro-european dar și anti-imperialist*" (cf. Kurzman, 2002)[47]. Și Habib Bourguiba, dar și Ben Ali, au avut un rol important în secularizarea societății tunisiene: Ben Ali a interzis vălul islamic, iar bărbații nu au mai avut voie să poarte barbă.[48] Chiar și așa, secularizarea nu i-a făcut pe tunisieni să se îndepărteze de Islam.

Pentru democratizare nu este importantă doar schimbarea Constituției, alegerile libere, lupta contra corupției, ci și schimbarea concepției de „bună guvernare". În secolul XX, Tunisia a devenit expresia „bunei guvernări": "*to be a reformist meant governing with moderation (...) preserving national achievements and specific characteristics*"[49].

Dacă ne referim la libertatea de exprimare și la accesul la informație, trebuie menționat că Tunisia a fost prima țară arabă și din Africa de Nord care a introdus internetul, în 1990: avea o rată de 34% a penetrării internetului cf. unui raport Freedom House din 2011.[50] Iar aceasta a permis răspândirea chemărilor la revoluție.

Concluzii

Bernard Lewis[51] susține ideea exprimată de S. Huntington conform căruia „*o țară este o democrație dacă își schimbă guvernul de două ori, succesiv, prin alegeri*", iar Tunisia a trecut acest test. Dacă democrația înseamnă și o serie de drepturi, cum ar fi libertatea de exprimare, drepturi pentru femei, proprietate etc. Tunisia este țara din MENA unde Constituția garantează aceste drepturi, unele câștigate chiar anterior revoluției din 2010–2011. Colonialismul a lăsat „urme" importante, idei și instituții liberale. Tunisia este exemplul care confirmă posibilitatea reală a tranziției la democrație a țărilor arabe-musulmane și compatibilitatea Islam-democrație.

---

46 Beatrice Hibou, *op. cit.,* p. 302.

47 *Ibidem,* p. 306.

48 Nur Laiq, *Talking to Arab Youth Revolution and Counter-revolution in Egypt and Tunisia,* International Peace Institute, 2013, p. 22.

49 Beatrice Hibou, *op. cit.,* p. 299.

50 Daniela Melfa, Guido Nicolosi, "From Turmoil to Dissonant Voices: the Web in the Tunisian Thawra", în *Winds of Democratic Change*, p. 215.

51 Bernard Lewis, *op. cit.,* p. 132.

Omul nou ca ritual de trecere între două regimuri politice. O perspectivă după filosofia istoriei în opera* lui Eric Voegelin

Drd. Emilian DRANCĂ

Omul nou este mai mult decât un concept ideologic. Omul nou este un proiect și un proces în sine. El nu trebuie identificat/confundat doar cu regimurile și ideologiile totalitare. Probabil orice societate își propune crearea unui anumit tip de om ideal. Nu trebuie să excludem democrațiile occidentale din această ecuație.[1]

În studiul de față va fi prezentat proiectul omului nou ca ritual de trecere dinspre un anumit regim politic către un altul. Astfel în prima parte, prin conceptul de *ritual*[2] va fi evidențiată latura religioasă a acestui proces/proiect. Am ales această dimensiune, deoarece am încadrat acest proiect al omului nou în dezbaterea asupra ideologiei și în special asupra noilor concepte și analize ale ideologiilor politice apărute în România după 1989. Unul dintre aceste „noi" concepte este acela de *religii politice*. Folosit cu precădere de filosofi, precum Raymond Aron și Eric Voegelin în occident, el este aproape necunoscut în spațiul românesc. În a doua parte a studiului de față, ne vom raporta în special la ultimul filosof

* Acest articol este un capitol din teza de doctorat a autorului „Regimurile totalitare analizate prin prisma conceptului de *religie politică*", elaborată la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, sub cordonarea prof. dr. Michael Shafir.

1 Așa cum Revoluția franceză a adus un nou arhetip de individ–liber și eliberat de ceea ce însemna *l'Ancien regime*– tot așa Războiul de secesiune american (1861–1865) a introdus un nou tip de om în S.U.A., un om liber, care trăiește într-o societate liberă unde sclavia este interzisă (cel puțin teoretic). Iar exemplele pot continua. Desigur atât francezii, cât și americanii au încercat să transmită aceste arhetipuri umane și celorlalte societăți. Astfel omul nou francez de la finele secolului al XVIII-lea și omul american de la finele secolului al XIX-lea pot deveni produse de export mai ales dacă acest om nou este înconjurat și de o aură glorioasă. Omul nou poate fi considerat și un simbol, o oglindă a unei societăți.

2 Ritual, latină *ritus*, are semnificația de ceremonie, cult religios. Deși în cazul „omului nou" nu se poate vorbi tocmai de o anumită ceremonie, sau cel puțin nu întotdeauna, există anumite aspecte ale „ritualului" religios pe care le regăsim la „omul nou"; spre exemplu noile forme de salut ca forme și mijloace de identificare și apartenență la comunitate. Astfel, salutul roman ca expresie a corpului, „Heil Hitler" ca expresie verbală practicată în Germania anilor 1933–1945 sau apelativele „Genosse" în DDR (1949–1989), respectiv „tovarăș" în România (1947–1989) sunt aspecte ale unui nou comportament, a unei noi atitudini, a unor noi cutume caracteristice unui om nou. Politologul american Murray Edelman (1919–2001) a descris pe larg rolul acestor expresii în lucrarea sa magistrală despre politică drept ritual: *The Symbolic Uses of Politics,* University of Illinois, 1964. Pentru acest studiu am folosit *Politik als Ritual: Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns,* Campus-Verlag, Frankfurt am Main, 1976.

menționat și vom lua ca reper lucrarea sa *Die politische Religionen* (1938), *Religiile politice*, publicată în România abia în 2011. În *Religiile politice*, Voegelin propune o anumită structură cuaternară a ființei umane, aceasta fiind deschisă spre ceea ce înseamnă om, societate, univers și Dumnezeu. Dacă privim această structură cuaternară asemenea unei piramide, atunci în vârful său îl găsim pe Dumnezeu, mai jos universul, mai jos societatea, iar la baza sa omul. În ceea ce privește proiectul *omului nou* în regimurile totalitare, vom observa că acest om nou se raportează cât mai puțin posibil la ceea ce constituie vârful piramidei, metafizica, transcendentalul, Dumnezeu. Această problemă va fi prezentată în ultima parte a prezentului studiu. Desigur, interogația primară/centrală care a inițiat studiul de față și întregul demers cognitiv vizează reușita/eșecul acestui proiect: a fost creat un om nou în comunism?

În realitate, proiectul unui om nou, inițiat de puterea politică nu este dedicat societății. În relația putere politică-societate, prin prisma omului nou, puterea politică nu face ceva anume pentru masele umane, ci dimpotrivă, cere ceva de la masele umane, mai exact cere ceva de la fiecare individ în parte. Puterea politică pretinde o schimbare radicală care nu începe la nivelul macro-social, cu masele, ci la nivel micro-social, cu fiecare individ în parte. Așadar omul nou înseamnă o mutație atât la nivel individual, cât și la nivel social. Tentativa de creare a unui om nou de către diferite regimuri totalitare a constituit o etapă esențială în contextul consolidării unui asemenea regim politic. Omul nou ca idee și concept precede apariția regimurilor totalitare. Dincolo de diferențele de opinie dintre filosofi și istorici precum Georg Lachmann Mosse[3] și Hannah Arendt[4] pe de o parte și Stephane Courtois[5] pe de altă parte, cu alte cuvinte dincolo de disputa asupra originii regimurilor totalitare[6], se

---

[3] Georg Lachmann Mosse (1918–1999), a se vedea *Ein Volk, ein Reich, ein Führer. Die völkischen Ursprünge des Nationalsozialismus*. Athenäum, Königstein im Taunus, 1979; *Der nationalsozialistische Alltag*. Beltz-Athenäum, Weinheim 1993; *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich*. Campus, Frankfurt 1993.

[4] Hannah Arendt (1906–1975), a se vedea în special *Elemente und Ursprunge totaler Herrschaft Antisemitismus, Imperealismus, totale Herrschaft*, Piper, Munchen, Zurich, 16 Auflage August 2013.

[5] Stephane Courtois (1947-), a se vedea în special *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression* avec Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Jean-Louis Margolin (en coll.), Robert Laffont, Paris, 1997; *Quand tombe la nuit. Origines et émergence des régimes totalitaires en Europe, 1900–1934* (dir.), L'Âge d'Homme, Lausanne, 2001; *« Ein Gespenst geht um in Europa ». Das Erbe kommunistischer Ideologien* (dir.) (en coll.) avec Uwe Backes, Cologne/Weimar/Vienne, Bölhau Verlag, 2002; *Une si longue nuit. L'apogée des régimes totalitaires en Europe, 1935–1953* (dir.), Éditions du Rocher, 2003; *Communisme et totalitarisme*, Perrin, Paris, 2009.

[6] Stephane Courtois consideră că la originile regimurilor totalitare s-a aflat Lenin și gruparea sa bolșevică, spre deosebire de Georg Mosse și Hannah Arendt care au considerat că originile regimurilor totalitare se găsesc atât în cazul comunismului cât și al nazismului. Probabil perspectiva lui Stephane Courtois reduce mult prea mult dimensiunea unui regim totalitar la rolul primordial al

poate observa că omul nou a fost o idee, un instrument pe care regimurile totalitare l-au împrumutat și folosit în vederea desăvârșirii propriilor proiecte. În Germania anilor 1933–1945, regimul național socialist nu putea exista fără sprijinul larg al maselor, mase constituite mai puțin din intelectuali și membri ai celorlalalte partide politice și mai degrabă din altfel de oameni. Acești oameni trebuiau nu doar să suporte noul regim–atât din punct de vedere politic, cât și economic[7] și cultural[8]-dar și să-l susțină prin suma tuturor activităților. Una dintre caracteristicile regimurilor totalitare este omniprezența acestora atât în sfera publică, cât și în cea privată. Astfel, omul dorit de regimurile totalitare este omul care mai presus de familia sa, de profesie, de pasiuni și dorințe a așezat statul și s-a identificat cu partidul unic. În fruntea partidului-stat se află un singur om: secretarul general, Fuhrerul[9], președintele[10], conducătorul, căpitanul[11], ducele[12] etc. În teorie, omul nou expus prin prisma ideologiilor și propagandei regimurilor totalitare trebuia să fie mai solid, mai robust, mai atletic, mai sănătos, mai inteligent, mai îndemânatic.[13] Însă această „superioritate" este foarte bine descrisă de Nietzsche în lucrările sale: o deformare a

---

liderului comunist în persoana lui Lenin și al partidului său. Astfel există riscul de a minimaliza resorturile care au stat la baza desfășurării ideologiilor și regimurilor totalitare ca fenomene sociale și mișcări de mase.

7 Regimul național socialist nu ar fi existat fără o anumit politică economică, care la un anumit moment dat, în ultimii ani mai ales și în timpul celui de-al doilea Război Mondial a impus restricții alimentare care au afectat populația germană și nu numai.

8 Pe plan cultural ne putem gândi la euforia și delirul oamenilor care au ars cărți, biblioteci întregi în piețele publice sau apetitul acestora pentru anumite lecturi–cu predilecție subiectele tipice pentru antisemiți–despre rasă, națiune și naționalism.

9 Cazul ilustrat de Adolf Hitler. Cultul Fuhrer-ului a pătruns inclusiv în biserici și a fost susținut inclusiv de clerul catolic și protestant.

10 Cazul lui Nicolae Ceaușescu după ce acesta a fost proclamat președinte al Republicii Socialiste România.

11 Cazul lui Corneliu Zelea Codreanu. Cărțile scrise de acesta–în realitate mai mult un fel de broșuri politice–relevă gradul de obedient al membrilor Legiunii Arhanghelului Mihail pe care o conducea, precum și al Gărzii de Fier. Cele două formațiuni politice aveau o structură mai degrabă militară decât una politică. Simpatizanții lui Codreanu primeau ordine de la acesta, iar deciziile politice precum și programul politic urmat de gruparea sa reprezentau expresia voinței unui singur om, nu a unei dezbateri sau negocieri politice în cadrul forurilor superioare ale formațiunii politice. Prin lectura acestor broșuri putem observa și înțelege omul nou dorit de Codreanu însuși: un om care se supune în totalitate ordinelor sale. Dincolo de sloganurile electorale cu conținut religios, de discursurile propagandistice mesianice și dincolo de ideologia Legiunii Arhanghelului Mihail, esența rămâne aceeași: supunere și obediență totală a celor care-l înconjoară pe Codreanu.

12 Cazul lui Benito Mussolini.

13 Toate aceste calități, în realitate l-ar fi transformat pe omul nou dintr-un supus fidel regimului într-un potențial opozant. Această ființă umană superioară tuturor celorlalți oameni care au existat înaintea sa (teoretic), trebuia să susțină noul regim totalitar. Această „superioritate" continuă linia trasată de Darwin în știință și istorie, un curent pozitivist și evoluționist preluat și dezvoltat în discursul marxist-leninist.

spiritului și a limbii într-un cadru al iluziei și al amăgirii. Într-un studiu dedicat lui Max Weber în primii săi ani de studenție/cercetare, Eric Voegelin îl compară pe Max Weber (pe care-l numește *Titan des deutschen Geisten*) cu Nietzsche și observă anumite similitudini între cei doi: „*die gleiche Einsicht în die Desillusion und Entzauberung der Moderne zubilligt. Nietzsche litt starker unter der Deformation des Geistes und der Sprache. Weber war vor allem durch das Versagen der Nation bei der Etablierung einer politischen Gemeinschaft tief entauscht*."[14] A fost într-adevăr creată această ființă superioară?

În cercetarea de față, acest proiect al *omului nou*[15] este analizat precum unul dintre mijloacele prin care o ideologie politică și mai ales un regim politic poate deveni o religie politică.[16] Din punctul de vedere al lui Eric Voegelin, mijloace, mecanisme ale unei religii politice[17] sunt constituite de distrugerea celorlalte religii și forme de religiozitate, distrugerea identității și manipularea conștiinței, omul nou și altele.

Desigur în istoriografia anglo-saxonă sunt și alți istorici care au analizat regimurile totalitare prin prisma mijloacelor de manifestare și desăvârșire a acestora. Un exemplu îl constituie Klaus Hildebrand. El a scris un articol despre rădăcinile totalitarismului unde a prezentat șase posibile metode și tehnici prin care un partid de extremă dreapta sau stânga poate cuceri puterea politică și ulterior poate instala un regim autoritar sau totalitar.[18] În

---

[14] Michel Ley, Gilbert Weiss, *Voegelin in Wien, Passagen, Religion und Politik*, Passagen Verlag, Munchen, 2007, p. 56.

[15] Homo sovieticus, *homucus* după Alexandr Zinoviev în lucrarea sa *Homo sovieticus*.

[16] Alain Besancon dedică un capitol întreg subiectului „omului nou" în cartea sa *Les origines intelectueles du leninisme*, însă nu prezintă niciodată acest aspect al leninismului precum un mecanism al său, ci precum un obiectiv. Desigur este discutabil faptul dacă nu un obiectiv al unui partid politic constituie tocmai un mijloc și un mecanism prin care acesta poate păstra și exercita puterea politică. Alain Besancon, *Originile intelectuale ale leninismului*, Humanistas, București, 2007, pp. 141–155.

[17] Eric Voegelin, *Die politische Religionen*, Viena, 1938. Ulterior, în anii '50 Voegelin își schimbă poziția față de definiția dată totalitarismului și consideră că un asemenea regim politic este mai aproape de gnoză decât de religie.

[18] Primul mecanism care se declanșează este ideologia, prezentată de Hildebrand drept învățătură pentru toate domeniile vieții umane (*die offizielle Ideologie erfasst als Lehre alle Bereiche des menschlichen Lebens*). Al doilea mecanism este partidul de mase, chiar partidul unic ca bază a sistemului, iar pentru controlul maselor Hildebrand identifică drept al treilea mecanism poliția secretă (*Massenpartei als Basis des Herrschaftssystems; die Kontrolle der Gesellschaft und des Staates durch die terroristische Geheimpolizei*). Poliția secretă are rolul de a elimina în special potențialii dușmani ai regimului (*die Klassenfeinde im Kommunismus*). Al patrulea mijloc este dezvoltarea presei, a radioului și a tehnicii de transmitere și monopol al informațiilor. Al cincilea mijloc este monopolul armelor aflat în mâna conducerii politice a statului–poate cu acest al cincilea mijloc Hildebrand a exagerat într-o oarecare măsură. Iar al șaselea mecanism ar fi economia centralizată și planificată (*die Wirtschaft zentraler Kontrolle und Lenkung*). Klaus Hildebrand, „Stufen der Totalitarismus-Forschung", in Eckhard Jesse (Hrsg.), *Totalitarimus im 20 Jahrhundert*, Bundeszentrale fur politische Bildung, Bonn, 1999, p. 79.

mod evident există și alte mecanisme care fac posibil un regim totalitar, spre exemplu Carl Joachim Friedrich (1901–1986), *Totalitarian Dictatorships und Autocracy* și Zbigniew Brzezinski (1928–), *Das gescheiterte Experiment: Der Untergang des kommunistischen Systems.*

Curiozitatea istoricilor în ceea ce privește omul nou poate fi determinată chiar și de un scurt pasaj din Leo Troțzki. „Omul va deveni în mod inevitabil mai puternic, mai inteligent și mai frumos, corpul său va fi mai armonios, mișcările sale vor fi mai ritmice, iar vocea sa mai muzicală. […] Acest om va ajunge până la nivelul lui Aristotel, Goethe sau Marx. Și peste aceste lanțuri de munți vor fi atinse noi vârfuri."[19]

Desigur, după dispariția regimurilor comuniste din Europa ne putem întreba: care sunt noile „vârfuri" atinse de noul om, de regimul comunist?[20] În fapt omul nou apare pe fundalul tensiunii dintre vechi și nou, dintre ceea ce este depășit ca mentalitate, ca economie, ca nivel cultural și ceea ce este inovativ–cel puțin în teorie–din punct de vedere economic, cultural, social, spiritual etc. În U.R.S.S. omul nou trebuie să se desprindă de tot ceea ce presupune Rusia înainte de octombrie 1917: religie, tradiții, cutume, sistem economic, politic și social. În Germania anilor 1933–1945 tot ceea ce înseamnă Republica de la Weimar este blamat și condamnat. În Italia este propagată ideea renașterii Imperiului Roman, a recuceririi Mării Mediterane de către italieni și, implicit ruperea de trecutul atât recent cât și îndepărtat, ruperea de secolele în care poporul italian nu a cunoscut gloria decât în formele de exprimare artistică nu și în politică, economie sau artă militară. Anumiți scriitori/filosofi precum Julius Evola au pledat pentru instaurarea unei aristocrații asemănătoare cu ceea ce a fost în Franța l'Ancien regime. Evola condamnă Revoluția franceză, precum și tot ceea ce este modern. În România în perioada interbelică, în paralel cu ceea ce scrie Evola, profesorul și gazetarul Nae Ionescu condamnă deschis prin articolele sale tot ceea ce înseamnă statul modern. Spre deosebire de Evola, Nae Ionescu nu începe cu anul 1789, ci cu anul 1848 când în spațiul cultural român au fost aduse ideea și proiectul unui stat modern precum în Occident. Nae Ionescu a pledat indirect pentru un stat

---

[19] *„Der Mensch wird unvergleichlich viel Starker, kluger, und feiner, sein Korper wird harmonischer, seine Bewegungen warden rhythmischer und seine Stimme wird musikalischer werden. [...] Der durchschnittliche Mensch wird sich bis zum Niveau eines Aristoteles, Goethe oder Marx erheben. Und über dieser Gebirgskette werden neue Gipfel aufragen."* Leo Trotzki, *Denkzettel. Politische Erfahrungen im Zeitalter der permanenten Revolution*, hrsg. v. Isaac Deutscher, Frankfurt am Mein 1981, pp. 371–373. Vgl. dazu auch die Ausfuhrungen bei Koenen, Utopie, pp. 125–134. Citat în Jörg Baberowski, *Verbrante Erde Stalins Herrschaft der Gewalt*, Fischer, Frankfurt am Main, 2014, p. 133.

[20] Faptul că această propagandă politică a devenit o adevărată credință pentru cei care au îmbrățișat ideologia comunistă este un fapt mișcător. Dorința de a realiza acest om nou care să-l depășească pe Aristotel și pe Goethe în gândire, un om nou care să depășească inclusiv personaje aproape mitologice precum Hercule, David, Atlas, Atilla și Gingis Han a devenit un nou crez. Probabil unii comuniști aveau chiar convingerea că noul om îl va putea depăși prin creația sa pe Goethe și alții asemenea lui. Această convingere se bazează pe rezultatele descoperirilor științifice, pe progresul economic și industrial cunoscut în special de statele din vestul Europei și mai puțin de Rusia.

asemănător statului de tip feudal, numit de el stat organic. Însă nu a catadicsit niciodată să explice–nici măcar în ziarul său, *Cuvântul*–ce înțelege prin organic.[21] Așadar omul nou poate fi mijlocul, instrumentul unei religii noi. Aceasta este o ipoteză ce poate fi susținută sau nu prin lumina lucrărilor istoricilor care au abordat problema *omului nou* în regimurile totalitare, *omul nou* și religiile politice.[22]

Aceste aspecte ale convingerilor comuniste bazate pe „dovezi" și „argumente" științifice îl determină pe Alain Besançon să recurgă la un raționament foarte interesant. El nu consideră ideologia comunistă și comunismul în general drept o nouă religie, nici o religie politică, însă el compară aceaste certitudini ideologice cu „certitudinile" științifice darwiniste. „*Lenin nu știe că el crede. El crede că știe.*"[23] Pentru Lenin doctrina sa este științific demonstrată.[24] Însă, spre deosebire de ceea ce susține Besançon, putem considera că acest aspect al omului nou[25] devine o adevărată forță care stimulează masele. Omul nou–mai bun, mai deștept, mai competent, mai sănătos, mai longeviv, mai fericit etc.–poate fi un deziderat al oricărei societăți, nu doar al unui regim politic totalitar. Însă, omul nou într-un regim politic totalitar devine practic program politic și în funcție de acesta devine și program de guvernământ. Omul nou devine un reper în funcție de care se stabilesc principalele traiectorii politice. El este un ideal ce trebuie atins. Este un nou crez. Cine nu se identifică cu imaginea omului nou riscă ostracizarea: marginalizarea, arestarea, internarea în lagăr și în cele din urmă lichidarea fizică.

În realitate, proiectul unui om nou, la care se referea Troțki în textul amintit din 1923, este o iluzie. Decidenții politici din URRS nu aveau mijloacele necesare pentru a catapulta un stat preponderent agrar și o societate preponderentă analfabetă în rândurile societăților occidentale. În acest context propaganda era mijlocul cel mai eficient de manipulare și îndoctrinare a maselor. Prin cuvânt, imagine, film și muzică, acest ideal încarnat în omul nou devenea posibil. Filmele și arta „realistă" din URSS nu reprezintă o oglindă a societății, ci doar o proiecție a dezideratelor decidenților politici. Aceeași situație o regăsim în cazul regimului nazist. Filmele realizate de Leni Sthal induc iluzia că germanii sunt invincibili, de o forță nemaiîntâlnită și că în mod inevitabil victoria le va aparține. Propaganda este

---

21 Emilian Drancă, „Julius Evola și Nae Ionescu, teoreticieni ai politicilor de (extremă) dreapta?", în Anamaria Macavei, Roxana Dorina Pop (coord.), *Scrieri pe Alese, Lucrările Conferinței Naționale O filă de istorie: om, societate, cultură, în secolele XVII-XXI*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, pp. 444–470.

22 Constantin Iordachi (coord.), *Fascismul european 1918–1945, ideologie, experiențe totalitare și religii politice*, Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj-Napoca, 2014.

23 Alain Besançon, *op. cit.*. p. 15

24 Lenin nu mai are nevoie de alte dovezi în afară de cele ale științelor exacte. Din acest puct de vedere, după Alain Besançon, Lenin se deosebește de profeți și alte figuri biblice–Isaac, Avraam, Iisus, Ioan, etc.–prin faptul că el nu crede în ceva ce nu vede. Lenin consideră că are deja dovada.

25 Jőrg Baberowski, *Verbrante Erde Stalins Herrschaft der Gewalt*, Fischer, Frankfurt am Main, 2014, p. 135.

prezentă și în buletinele de știri, în presă, în tot ceea ce înseamnă informație de interes public. Maselor le este transmis un mesaj din care reiese că populația nu suferă de absolut nimic și că se află pe culmile fericirii.

În Europa de est, acolo unde s-au instalat regimuri comuniste, acest om nou era obligat să facă un salt uriaș în ceea ce privește igiena, bunele moravuri-spre exemplu excesul de alcool-economia și cultura. Omul nou avea nevoie de o toaletă și baie personală pentru a-și îngriji corpul. De asemenea avea nevoie de biblioteci, teatre, cinematografe pentru a se putea ridica din punct de vedere spiritual și intelectual. Scriitorii „ingineri ai sufletelor omenești" cum îi numea Stalin, trebuiau să se îngrijească de ceea ce va citi omul nou. Lor le era încredințată o misiune foarte importantă, deoarece prin creația lor era cultivată clasa proletară.[26]

Prin ce salturi economice, sociale și culturale ar fi fost posibile aceste realizări atât timp cât în Ukraina în anii '30 a bântuit foametea, iar în Rusia sute de mii de persoane au fost internate în lagăre de concentrare sau lăsate să moară de foame fiindu-le luat orice mijloc de subzistență? Dimensiunea acestor crime șochează. Filosofi precum Hannah Arendt nu puteau să-și imagineze că un regim politic poate fi capabil de așa ceva, de un asemenea masacru. Fie că vorbim de anihilarea a milioane de oameni prin înfometare (cazul ukrainienilor după 1932), fie că ne referim la milioane de oameni exterminați în lagărele de concentrare inclusiv prin camerele de gazare, mintea umană normală nu poate concepe un asemenea fenomen. Courtois vorbește în cartea sa despre o incapacitate de a imagina. Arendt declară: *„la început, nu am crezut, deși la drept vorbind, soțul meu și cu mine îi consideram pe acești asasini capabili de orice. [...] Și totuși a trebuit să credem șase luni mai târziu când am avut dovada*."[27] Într-adevăr cine își putea imagina că într-o țară precum Germania oamenii sunt gazați și după aceea arși într-un crematoriu? De asemenea, cine putea crede pe un om capabil să trimită la moarte printr-un ordin 25.000 de oameni, polonezi, membri ai elitei unei societăți, dintre care 4421 de ofițeri împușcați în pădurea de la Katyn. Doar că acest om se numea Iosif Visarionovici, supranumit Stalin, alintat Koba de apropiați și membri ai cercurilor sale intime. Este greu de crezut că acest om a citit cele 25.000 de nume, la fel cum este greu de crezut că a citit toate celelalte mii și milioane de nume ale celor trimiși la moarte.[28]

---

[26] Jőrg Baberowski, *op. cit.*, pp. 140–141.

[27] Stephane Courtois, *Comunism și totalitarism*, Polirom, Iași, 2011, p. 187.

[28] *Ibidem*. Numărul victimelor rămâne încă necunoscut, însă cele mai recente analize au estimat că aproximativ 15 milioane de oameni, în special civili, au murit din 1917 până în 1956 pe teritoriul Uniunii Sovietice din ordinul liderilor comuniști. Teroarea a fost un mijloc eficace de guvernare pentru regimul comunist. Celelalte state care au adoptat această ideologie și acest sistem au pus în practică aceleași mijloace pe care le-au preluat de la Moscova. Frica, teama, obediența, inerția, supunerea totală caracterizează populațiile unde s-a instalat un regim comunist. Iar consecințele sunt vizibile și la 25 de ani de la căderea Cortinei de fier.

Stalin este prezentat de Stephane Courtois prin prisma jurnalelor intime confiscate de KGB și păstrate în arhivă. Deci este o analiză inițial psihologică. Urmează o analiză realizată pe baza arhivelor Kominternului, un aparat care a pregătit practic drumul partidelor comuniste și, implicit pentru regimurile comuniste în alte state. Aflăm astfel cum Stalin și-a creat o rețea de oameni fideli peste tot în lume, pregătiți ca la momentul oportun să preia puterea și să execute ordinele primite de la Moscova. Până la acest moment-venit odată cu cel de-al Doilea Război Mondial-Stalin și-a consolidat în mod constant puterea în interiorul Uniunii Sovietice. Anii ’30 prezintă un episod tragic din istoria poporului rus. Probabil termenul de război civil este nepotrivit deoarece poporul rus nu mai avea niciun fel de arme împotriva comuniștilor. Orice rezistență a fost anihilată de Lenin începând cu 1917–1918. Armata albilor nu mai există, proprietate privată nu, țărani liberi nu, burghezi nu, intelectuali nu, biserica în măsura în care nu a fost complet distrusă a fost total subjugată, astfel încât nici nu se mai poate vorbi de o reală biserică în timpul regimului comunist.[29] Astfel a fost creată o societate uniformă, omogenă, unde doar câteva minorități naționale, etnice, religioase au supraviețuit. Stalin a avur grijă și de aceștia, a exterminat efectiv cazacii de pe Don, tătarii din Crimea, cecenii, găgăuzii, germanii, chinezii, mongolii, coreenii, tot ceea ce a considerat a fi potențial opozant, potențial „dușman al poporului”. Semnătura sa este prezentă pe sute de documente care reprezintă ordine de exterminare, anihilare, impușcare, înfometare și încarcerare a sute de mii de oameni. Ordinele au fost executate direct de comandanții săi credincioși-Ejov și Beria-care atunci când s-au dovedit a fi incomozi, au sfârșit la rândul lor asemenea celorlalte persoane indezirabile.

Astfel, putem considera că cel puțin din punct de vedere economic, proiectul omului nou se dovedește a fi o utopie. El nu putea fi realizat într-o societate dominată de alcoolism, violență, analfabetism, boli cronice, epidemii, carențe sanitare și igienice etc. În concluzie, o serie întreagă de neajunsuri care ar fi permis realizarea proiectului omului nou doar în operele de artă-literatură, cinematografie, teatru, operă etc.-nu și în realitatea cotidiană.

Totuși, omul nou este un proiect care persistă pe întreaga durată a existenței regimurilor totalitare. Din punct de vedere antropologic, acest om are diferite vârste. În funcție de necesitățile contextului în care se află respectivul regim politic sunt determinate și necesitățile acestui om nou. Dacă până la cel de-al doilea Război Mondial, omul nou sovietic este și un luptător pentru idealul comunist, după 1945 asistăm la o reorientare a sa spre realizarea păcii în lume. Omul „pacifist” renunță din nou la idealul său în anii ’50 când U.R.S.S. invadează Ungaria și înăbușă revoluția din 1956. În acel moment se schimbă ceva, omul sovietic care până atunci a militat împotriva imperialismului capitalist, deodată a invadat cu tancuri Ungaria. Faptul nu a fost singular. În 1968 același om „nou”, care și-a asumat lupta împotriva implicării statelor în afacerile interne ale altor state, a invadat Cehoslovacia. Însă aceasta este doar o dimensiune a vârstelor omului nou de tip sovietic sau comunist.

[29] Aceasta a fost situația și în celelalte state comuniste după 1945.

În ceea ce privește denumirea locurilor, zilelor, persoanelor observăm o serie de schimbări în cadrul regimurilor totalitare. În cazul U.R.S.S. omul este botezat cu nume noi, locuieşte în oraşe noi sau redenumite și cunoaște noi sărbători. Astfel apare ziua internațională a femeii[30] sub forma unei sărbători universale, la fel ziua de 1 mai și ziua dedicată comemorării revoluției din octombrie. Un adevărat delir se manifestă în rândul botezurilor. Sovieticii își numesc copii Marx, Engelina, Robespierre, iar alții se întrec în denumiri compuse precum Melor (Marx–Engels–Lenin–Revoluția din octombrie) și/sau Rewmir (Revoluție și libertate), în timp ce alți nou-născuți primesc numele de Traktorina, Textil, Okean (Ocean) sau chiar Milizija.[31] Jörg Baberowski consideră că această luptă culturală începută în 1927 în U.R.S.S. nu este doar o perioadă a epocii staliniste, ci tocmai o caracteristică a sa.[32]

În cazul României, parcurgând dosare din arhiva fostei poliții politice (Securitatea[33]) putem observa o anumită dedublare în cazul oamenilor care erau anchetați, urmăriți, arestați de Securitate, dar și chiar a celor care colaborau cu aceasta. Așadar, *omul nou* în comunism ar putea fi o dedublare a omului real, o dublură a sa, o mască. Despre o asemenea transformare a realității[34] până la o dedublare a sa vorbește și George Orwell (1903–1950).[35] Să păstrăm totuși această dedublare doar ca o ipoteză, deoarece dacă privim cazurile

---

30 Ideea zilei internaționale a femeii a fost inițiată de Alexandra Kollontai în 1917; promovată și susținută de Lenin, această inițiativă s-a materializat un an mai târziu, în 1918 și a devenit o nouă tradiție în perioada interbelică în URSS. Însă în același timp, un curent feminist asemănător se dezvoltase și în SUA, în special în zona Detroit-Chicago.

31 Jőrg Baberowski, *op. cit.*, pp. 144–146.

32 *Ibidem*, p. 159.

33 Pot fi redate aici câteva dosare aflate în fondul arhivei CNSAS, dosare pe numele lui Iuliu Maniu, Corneliu Coposu, Ion Diaconescu, Nicolae-Ionescu Galbeni, oameni politici din cadrul PNȚ pentru care exista un număr foarte mare de documente. Pe numele lui Corneliu Coposu se afla spre exemplu un număr de 5 dosare ce însumează aproape 100 de volume de documente, un dosar de urmărire informativă I. 149087 ce numără 38 de volume, trei dosare de urmărire penală, P. 348 cu 6 volume, P. 351 cu 18 volume și P. 16829 cu 11 volume. Ultimul dosar ce se află la CNSAS este SIE 19578 și numără 7 file. Primele note informative, precum și primele acțiuni de filare nu sunt realizate de Securitate, ci de predecesoarea acesteia–Siguranța; ele au început încă din 1939, iar prima notă informativă, ce se află în dosarul de urmărire este datată 26 septembrie 1940.

34 *„Sie erfindet auch eine Art Neuesprache, in de res keine Verben mehr gibt. [...] Auch bei George Orwell findet eine Verdoplung der Wirklichkeit statt. [...] Jede der erwähnten Teilöffentlichkeiten besass ein eigenes subkulturelles Fluidum, einen spezifischen Sprachgestus, teilweise sogar eine eigene Lexik und Syntax. Die Angehörigen der einzelnen Sprachgruppen erkannten sich an Mimik, Gestik und Satzmelodie, was vielfache Grenzüberschreitungen nicht ausschloss“.* Stefan Wolle, *Die heile Welt der Diktatur. Alltag und Herrschaft in der DDR 1971–1989.* Bundeszentrale fur politische Bildung, Bonn, 1998, pp. 130–136.

35 George Orwell, *Animal Farm,* 1945 (*Farm der Tiere*); von Peter Davison neu kommentierte Ausgabe: Penguin Verlag, London, 1989.

exponențiale ale unor intelectuali precum Milovan Djilas[36] în Iugoslavia, Lucrețiu Pătrășcanu[37], Remus Kofler și Belu Zilber[38] în România, chiar au crezut în idealul societății comuniste, cel puțin până la un anumit moment al carierei lor politice. Vladimir Tismăneanu a realizat o observație foarte pertinentă asupra ispitei pe care a manifestat-o comunismul în cazul intelectualilor: cazul Sahia. „*Nu întâmplător, monasticul, asceticul Sahia a iubit pământul U.R.S.S. precum misticii îl iubeau pe Dumnezeu. Călătorii aceștia cădeau în adevărate transe religioase, se închinau, făceau mătănii, erau gata de penitență în speranța că vor fi admiși în comunitatea virtuoșilor, a noilor sfinți al căror simbol maxim sacrosanct, în egală măsură mobilizator și terifiant, era Stalin, marele pontif a ceea ce Czesław Miłosz a numit noua Credință.*”[39]

Desigur în ceea ce privește omul nou–indiferent de regimul politic–trebuie să privim multiplele sale aspecte, intelectual, economic, social, moral, cultural, politic, religios etc. Din punct de vedere intelectual, putem avea mari rezerve că omul nou ca proiect al regimului comunist l-a depășit pe Aristotel, Goethe și Marx, așa cum își dorea Leo Troțki.[40]

Acest om nou avea nevoie de biblioteci mari și foarte bine dotate, de o activitate culturală și artistică intensă și mai ales să fi trăit într-o metropolă a culturii, cunoașterii, artelor precum Viena, Munchen, Chicago, Washington, Londra sau Paris. Însă în Moscova, Maxim Gorki era o excepție; în București Nicolae Labiș, la rândul său o excepție, și-a pierdut viața în circumstanțe încă neelucidate, în DDR, Gunter Grass încă oscila între socialism și comunism neștiind exact pe care dintre cele două să aleagă. În Polonia cei cu adevărat talentați în literatură și nu numai, oamenii „noi” precum Czesław Miłosz au scris împotriva regimului politic, niciodată în favoarea lui. Desigur se poate spune că aceste cazuri sunt excepții. Însă în mod paradoxal sau nu, regimurile totalitare își doreau asemenea „excepții”, însă care să scrie în sprijinul regimului și să militeze pentru politica regimului, nu împotriva

---

36 A se vedea Milovan Djilas (1911–1995), *Conversații cu Stalin*, Corint, București, 2015.

37 În ceea ce-l privește pe Lucrețiu Pătrășcanu (1900–1954), a se vedea Lavinia Betea, *Lucrețiu Pătrășcanu: moartea unui lider comunist: studiu de caz*, Editura Humanitas, București, 2001.

38 A se vedea Belu Zilber (1901–1978), *Actor în Procesul Pătrășcanu: prima versiune a Memoriilor lui Belu Zilber,* Humanitas, București, 1997.

39 Vladimir Tismăneanu, *Farmecul pervers al utopiei*, prefață la Angelo Mitchievici, *Umbrele paradisului. Scriitori români și francezi în Uniunea Sovietică*, Humanitas, București, 2011, p. 9.

40 Leo Trotzki, *Denkzettel. Politische Erfahrungen im Zeitalter der permanenten Revolution*, hrsg. v. Isaac Deutscher, Frankfurt am Mein 1981, S. 371–373. Vgl. dazu auch die Ausfuhrungen bei Koenen, Utopie, S. 125–134. Citat în Jőrg Baberowski, *op. cit.*, p. 133. A se observa faptul că Leo Troțki prezintă mereu omul mai bun, mai competent, mai puternic, mai serios, mereu superior celor care l-au precedat. Iswolsky Helene, *Der neue Mensch im Russland von heute*, Vita nova Verlag, Luzern, 1936. Iar în ideologia național-socialistă, omul nou este creionat prin superlative, mereu amintindu-se/pronunțându-se „cel mai” bun, competent, capabil, puternic, nobil, etc. Scheffler Karl, *Der neue Mensch*, Insel Verlag, Leipzig, 1933; Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kosel Verlag, Munchen, 1959; Idem, *Die politischen Religionen,* Fink Verlag, Munchen, 1996; Kuenzlen Gottfried, *Der neue Mensch,* Fink Verlag, Munchen, 1994.

sa. Din punct de vedere economic, ceea ce a însemnat colectivizare nu a dat rezultatele dorite. Nici țăranii nu au devenit proletari și nici viața acestora nu a fost îmbunătățită indiferent unde colectivizarea a fost aplicată.[41] De asemenea, în ceea ce privește salariile primite de muncitori în estul Europei, în statele comuniste, acestea au fost mereu inferioare celor din Occident. Este greu de crezut că din punct de vedere economic omul sovietic, precum și omul nou din celelalte state comuniste a câștigat mai mult decât înainte de 1917, respectiv 1945 sau decât omul occidental. Probabil din punct de vedere social, proiectul omului nou a fost mai aproape de materializarea sa. Sub aspectul luptei de clasă, în comunism nu ar fi trebuit să rămână decât o singură clasă socială: proletarii.[42] În realitate, din această clasă s-a detașat o a doua clasă a privilegiaților: nomenclatura. *Omul nou* prefigurat de regimul comunist nu putea fi doar proletar, deoarece membrii nomenclaturii nu ar fi fost deloc oameni noi. Liderii comuniști, date fiind privilegiile economice, politice și sociale de care se bucurau, nu se deosebeau foarte mult de oricare alți lideri politici din lume ce beneficiază de pe urma poziției lor în aparatul de stat, respectiv în partidul politic.

Omul nou a fost cel mai aproape de desăvârșirea sa sub un singur aspect, poate cel mai delicat și cel mai dificil de analizat: aspectul moral. În timpul instaurării unui regim totalitar are loc o răsturnare a valorilor și a principiilor morale. În Italia fasciștii fac apel la forță și violență pentru a rezolva imediat situația politică. Mussolini, în articolele sale de presă– înainte de a fi numit prim-ministru–face apel la violență, la necesitatea violenței și forței, transformând vechea clasă politică în țap ispășitor pentru situația în care se afla Italia după primul război mondial.[43] În Austria, într-un discurs pe care Dolfuss îl ține cu ocazia zilei de 11 Septembrie 1933, ziua tuturor catolicilor, își prezintă proiectul politic precum o expresie a voinței divine: „*Gott will es*."[44] Are loc astfel nu doar o instrumentalizare a dimensiunii

---

41 „*Die Kollektivierung machte aus Bauern keine Proletarier, sie degradierte sie allenfalls zu Untertanen zweiter Klasse, die an die Scholle gebunden und nach Belieben ausgeplundert warden konnten.*" Jőrg Baberowski, op. cit., p. 199

42 Însă, cu toate eforturile oricărui regim comunist, intelectualii nu au fost eliminați, dimpotrivă unii dintre ei s-au remarcat ca redutabili opozanți ai totalitarismului. Dincolo de aceste aspecte teoretice ale luptei de clasă nu trebuie pierdut din vedere faptul că încă din 1918, în URSS a apărut o nomenclatură formată din principalii lideri ai regimului comunist care au beneficiat de o serie de privilegii prin care ei deveneau practic noua aristocrație a societății.

43 Pierre Milza, *Mussolini*, Fayard, Paris, 1999 (Prix Guizot-Calvados, Grand Prix d'histoire de la Société des gens de lettres, 2000).

44 „*Voegelin ubersicht in seiner Schrift den politischen-religiosen Anspruch von Dollfuss und der Vaterlandischen Front. Dollfuss beendete seine programmatische Rede beim Allgemeinen deutschen Katholikentag am 11. September 1933 in Wien, in der er der parlamentarischen Demokratie engultig eine Absage erteilte, mit dem Satz: «Gott will es» (E. Dollfuss, zitiert nach P. Huemer, Herr Kanzler, wir schaffen es...! in Das Judische Echo, Wien, 2005, 62.). Dolfuss sah sich als gottgesandten Fuhrer, der den Staat und die Gesellschaft rechristianisieren wolte. Voegelin will die Wiederspruchlichkeit von Dolfuss nicht erkennen: Dieser war als ostereichischer Patriot ein politischer Martyrer und gleichzeitig als Totengraber der Demokratie ein Verbrecher.*" Michel Ley, Gilbert Weiss, Voegelin in Wien Passagen Religion und Politik, Passagen Verlag, Wien, 2007, p. 109.

religioase a societății (așa cum se va întâmpla mai târziu în Europa de Est unde fiecare regim politic a încercat să-și subordoneze biserica/bisericile din stat și să le transforme în mijloace de propagandă și control), dar și o ducere a sa în desuetudine. De asemenea, faptul că cel care conduce statul se prezintă precum un trimis al divinității (un fel de Lohengrin creat de Richard Wagner, venit pe lume pentru salvarea lumii), nu doar că rivalizează cu biserica/bisericile pe același domeniu–spiritualitate, credință, mântuire etc.–dar devine în curând și un oponent al acesteia. În Germania, după 1933 sunt arse în piața publică cărțile care nu constituiau un bun reper moral pentru tinerii din regimul național-socialist.[45] În *Eichman la Ierusalim*, Hannah Arendt îl descrie pe Eichman asemenea unui fir de iarbă dintr-o mare câmpie, el neavând propriul său liber arbitru, neavând nici voință și nici discernământ propriu, devenit o unealtă, un mecanism, o ustensilă a regimului totalitar național-socialist.[46] Cel mai probabil asemenea lui au fost și alte câteva milioane de germani. Acel om nou de care avea nevoie un regim totalitar era omul lipsit de voință, de discernământ, de luciditate, de ceea ce reprezintă liberul arbitru, dezrădăcinat din propria matcă a valorilor și a tradițiilor societății din care face parte.

În lucrarea sa *Religiile politice*, Eric Voegelin descrie omul ca fiind construit din punct de vedere etic/moral ca pe o structură cuaternală. La început, la bază se află situat omul, cu alte cuvinte deschiderea omului către ceea ce înseamnă ființa umană. Următorul nivel îl reprezintă societatea, altfel spus deschiderea omului către umanitate, către lumea care-l înconjoară. Al treilea nivel este numit de Voegelin drept univers, prin care se poate înțelege deschiderea omului către cunoaștere, către știință, către adevăr. În cele din urmă, al patrulea nivel este reprezentat de planul metafizic, planul transcendental, Dumnezeu. Excluderea acestui din urmă plan prin ideologia materialistă, prin demonstrațiile pseudo- științifice la care se raporta comunismul reduce deschiderea omului doar la trei elemente, trei repere axiologice. Această structură cuaternală reprezintă o ierarhie valorică și totodată, o o ierarhie a autorității: omul se subordonează societății în care trăiește, societatea se subordonează științei care construiește premisele desfășurării veacului sau epocii date, iar toate aceste trei sfere temporale se subordonează sau mai bine spus sunt înglobate de o a patra sferă atemporală, metafizică, transcendentală.[47] Voegelin nu s-a dedicat foarte mult dezvoltării conceptului de religie politică. După lucrarea publicată în 1938, el nu mai revine asupra sa decât în anii ’50 și asta doar pentru a redenumi totalitarismul asemenea unei gnoze politice. În memoriile sale, *Autobiographischen Reflexionen*, Voegelin amintește faptul

---

[45] Thomas Mann, Eric Maria Remarque, Reine Maria Rilque, Ștefan Zweig au ajuns pe rug doar pentru faptul că în cărțile lor au condamnat războiul și au descris multiplele orori ale acestuia. După ce au fost arse cărțile, nu a trecut mult timp și au fost arși și oameni, deschizându-se astfel un adevărat capitol din istoria Germania care încă are ca titlu întrebarea: cum a fost posibil?

[46] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem Ein Bericht von der Banalität des Bősen*, Piper Verlag, 11. Auflage Munchen, 2015.

[47] Ceea ce s-a încercat de către regimurile totalitare a fost excluderea acestei sfere atemporale din orizontul maselor și reducerea lor la preocupări mult mai apropiate de realitatea imediată, cotidiană, de necesități mult mai pregnante (însă doar într-o primă fază).

că el a încercat să vorbească despre religii politice urmărind literatura și mișcările ideologice, în speță mișcările de mase asemenea unor mișcări religioase.[48] Se poate spune că este prea puțin.[49]

Desigur că în Germania condusă de național-socialiști, libertatea de gândire și libertatea apartenenței la un cult religios era garantată.[50] Asemenea și în România, în timpul regimului comunist libertatea conștiinței și a cultelor era menționată în Constituția din 1952 la articolul 84[51] și evident era garantată libertatea cuvântului, libertatea presei și libertatea întâlnirilor menționate la articolul 85.[52] În prezent este cunoscut faptul că în realitate lucrurile au stat total altfel. În opera și gândirea lui Eric Voegelin se disting mai multe etape. În primul rând este perioada 1922–1938, practic de la începutul studiilor și până la emigrarea sa în SUA. După 1938 putem considera că urmează o a doua etapă în care își reanalizează propriile concepte și propria gândire. În planul religiilor politice, prin intermediul studiului de față le situăm în timpul primei perioade. Însă și aceasta are la rândul său două etape. Prima, 1922–1933, este marcată de influența spiritului occidental american. A doua, 1933–1938, este determinată de ascensiunea regimurilor totalitare în Europa, ascensiune ce a constituit un punct central al preocupărilor lui Eric Voegelin. Astfel, în 1933 el publică *Rasă și stat* (*Rasse und Staat*), în 1936, *Statul autoritar* (*Der Autoritäre Staat*), iar în 1938 *Religiile politice* (*Die politische Religionen*). În aceste trei lucrări fundamentale ale lui Voegelin întâlnim pentru prima dată trei concepte-cheie pentru gândirea sa: zweite Wirklichkeit, Transzendenz, Pneumopathologie. Voegelin lansează

---

48 *„[...] in seinen Autobiographischen Reflexionen bemerkt er: ‹Wenn ich von politischen Religionen sprach, folgte ich der Literatur, die ideologischen Bewegungen als eine Form von Religion zu interpretieren. Stellvertretennd sei Luis Rougiers erfolgreiche Studie Les Mystiques politiques erwähnt.›“* Michel Ley, Gilbert Weiss, *op. cit.,* p. 120.

49 Din punct de vedere al metodei, literatura se poate dovedi a fi insuficientă (dincolo de faptul că Voegelin nu explică cu exactitate care literatură, el spune doar „folgte ich der Literatur”).

50 *„Das Reichskonkordat in Artikel 1: Das Deutsche Reich gewährleistet die Freiheit des Bekenntnisses und der őffentlichen Ausübung der katholoschen Religion.“* citat in Walther Hofer, *Der Nationalsozialismus Dokumente 1933–1945,* Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1982, p. 123.

51 *„Art. 84. Libertatea de conștiință este garantată tuturor cetățenilor Republicii Populare Române. Cultele religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber. Libertatea exercitării cultelor religioase este garantată tuturor cetățenilor Republicii Populare Române. Școala este despărțită de biserică. Nicio confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține instituții de învățământ general, ci numai școli speciale pentru pregătirea personalului cultului. Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase se reglementează prin lege.”* (Constituția României, 1952)

52 *„În conformitate cu interesele celor ce muncesc și în vederea întăririi regimului de democrație populară, cetățenilor Republicii Populare Române li se garantează prin lege: a) libertatea cuvântului; b) libertatea presei; c) libertatea întrunirilor și a meeting-urilor; d) libertatea cortegiilor și a demonstrațiilor de stradă. Aceste drepturi sunt asigurate punându-se la dispoziția maselor muncitoare și organizațiilor lor tipografiile, depozitele de hârtie, clădirile publice, străzile, mijloacele de comunicații și alte condiții materiale necesare exercitării acestor drepturi.”* (Constituția României, 1952)

ipoteza conform căreia regimurile totalitare prin discursul politic și mai ales prin ideologie crează o realitate paralelă, artificială (zweite Wirklichkeit). În planul ideilor–în măsura în care putem accepta sloganurile politice și propaganda drept idei–în discursul politic se face simțită prezența unui mesaj divin, salvator, mântuitor, providențial, se prevestește un fel de paradis terestru. Astfel, în discursul politic, această mântuire universală ce face concurență discursului oficial al oricărei biserici elimină pentru început dimensiunea transcedentală a politicului (Transzendenz). Însă tocmai această promisiune a salvării universale a celor oprimați și nedreptățiți–precedată de Revoluția franceză, Marx, Engels–determină sacralizarea sferei politice.[53] Această interferență dintre stat și spațiu religios/instituțiile religioase este considerată de Voegelin drept parte din fenomenul modernizării societății. Însă o modernizare nu în sensul secularizării petrecute în Franța secolului XX, a separației celor două instituții, ci o secularizare în sensul preluării atribuțiilor și sarcinilor instituțiilor religioase de către instituțiile statului.[54]

Dacă încercăm să conchidem, în această ordine de idei se poate spune că omul nou, după Voegelin, trăiește într-o realitate paralelă, lipsită de dimensiunea transcedentală și grav alienat din punct de vedere mintal și spiritual (pneumopatologic). Din ceea ce s-a putut observa până în prezent, este greu de spus că în decursul a 12 ani (Germania 1933–1945), 23 de ani (Italia 1922–1945) sau chiar 45 de ani (Estul Europei 1945–1989), orice regim politic am lua în considerare, ar fi creat un om nou.[55] Din punct de vedere biologic, omul are vârstele sale și aparține unei anumite generații. Într-un interval relativ scurt, 12 sau 23 sau 45 de ani, forjarea unui nou individ doar prin prisma angajării antrenării sale într-un regim politic este puțin plauzibilă. Evident că au existat cazuri singulare unde acest lucru a fost posibil–cazul puținilor intelectuali amintiți. Însă dacă privim omul nou prin prisma fenomenului de masă, ca fenomen religios,[56] acest om nou poate fi întruchpat poate în

---

[53] Astfel, omul nou face parte dintr-un proces amplu, politic și religios. El își va găsi „pământul făgăduit" grație liderilor politici care devin profeți.

[54] Această criză (Pneumopathologie), din punctul de vedere al lui Voegelin, își are rădăcinile în ideologiile conturate în secolul XX și în special în curentul pozitivist.

[55] Armin Heinen, profesor la Universitatea din Aachen și autor al unei monografii inconturnabile studiului asupra Legiunii Arhanghelului Mihail (și în general partidelor de extremă dreaptă din România) consideră că totuși comunismul a reușit să formeze un nou individ, însă nu cum acesta era proiectat, ci dimpotrivă un protagonist al individualismului tipic societăților secolelor XX-XXI, lipsit de un minim sentiment al solidarității și, implicit al angajamentului civic, social, voluntar, gratuit. Interviu cu Armin Heinen, 16 mai 2015, Aachen.

[56] „*Voegelin versuchte, die quasi-religiose Dimension der politische Ordnungen des Nationalsozialismus, Faschismus und Kommunismus als modernen Mythos zu deschiffrieren und verfolgte diese Spur bis zu dessen Ansatzen im antiken Griechenland und im alten Agypten zuruck. Die moderne Gewaltregimes grunden in seiner Interpretation auf einer innerweltclichen Religiositat, deren sakraler Kern das Kollektiv, die Rasse oder der Staat ist. Das Gottliche wird dadurch weit gehend durch weltliche Phanomene ersetz und die Trenung von Religion und Politik aufgehoben. Die alte Ordnung von Transzendenz und Immanenz zerbricht: Das Heil wird immanent.*" Michel Ley, Gilbert Weiss, *op. cit.*, p. 120.

câteva mii sau zeci de mii de oameni, însă nu în cazul a milioane de oameni. Chiar dacă privim din prisma lucrărilor lui Eric Voegelin, omul nou este un proiect eșuat. Cu atât mai mult dacă sunt privite multiplele sale dimensiuni. Din punct de vedere economic, omul nou nu este mai performant; din punct de vedere intelectual, nu-l depășește nici pe Goethe și nici pe Aristotel; nu este mai fidel sau mai credincios față de anumite simboluri naționale: stat, națiune, popor etc. În plus, vechile structuri continuă să existe ca structuri paralele noii ordini create: biserici, credințe populare; forma de organizare și desfășurare a vieții mai ales în spațiul rural; vechile sărbători, tradiții și obiceiuri etc. Reușita unui asemenea proiect ar fi fost posibilă după supunerea câtorva generații. Probabil într-un secol sau chiar două secole, un asemenea proiect ar fi avut câștig de cauză, însă în doar jumătate de secol el nu poate fi considerat drept fenomen de masă. În consecință, apare întrebarea dacă un asemenea mijloc de desfășurare și desăvârșire a ideologiilor totalitare sub forma unor religii politice se dovedește a fi ineficient, apare întrebarea cât de eficient este însuși conceptul de religie politică în analiza regimurilor totalitare?



ISBN: 978-973-595-876-3